





SAINT IRÉNÉE

ET

L'ÉLOQUENCE CHRÉTIENNE DANS LA GAULE

PENDANT LES DEUX PREMIERS SIÈCLES

COURS D'ÉLOQUENCE SACRÉE

FAIT A LA SORBONNE

PENDANT L'ANNÉE 1860-1861

PAR M. L'ABBÉ FREPPEL

Professeur à la Faculté de théologie de Paris.

PARIS

AMBROISE BRAY, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DES SAINTS-PÈRES, 66

1861

SAINT IRÉNÉE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

LES PÈRES APOSTOLIQUES ET LEUR ÉPOQUE (Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne en 1857-1858). 2e édition. 1 fort vol. in-8. — 6 fr.

LES APOLOGISTES CHRÉTIENS AU IIe SIÈCLE, 1re série : SAINT JUSTIN (Cours de la Sorbonne en 1858-1859). 1 fort vol. in-8. — 6 fr.

LES APOLOGISTES CHRÉTIENS AU IIe SIÈCLE, 2e série : TATIEN, HERMIAS, ATHÉNAGORE, THÉOPHILE D'ANTIOCHE, MÉLITON DE SARDES, etc. (Cours de la Sorbonne en 1859-1860). 1 vol. in-8. — 6 fr.

PANÉGYRIQUE DE JEANNE D'ARC, prononcé dans la cathédrale d'Orléans le 8 mai 1860. In-8. — 80 c.

PARIS. IMPRIMERIE DE J. CLAYE, RUE SAINT-BENOIT, 7

SAINT IRÉNÉE

ET

L'ÉLOQUENCE CHRÉTIENNE DANS LA GAULE

PENDANT LES DEUX PREMIERS SIÈCLES

COURS D'ÉLOQUENCE SACRÉE

FAIT A LA SORBONNE

PENDANT L'ANNÉE 1860-1861

PAR M. L'ABBÉ FREPPEL

Professeur à la Faculté de théologie de Paris.



PARIS

AMBROISE BRAY, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DES SAINTS-PÈRES, 66

1861

PRÉFACE

Le nom de saint Irénée rappelle une des grandes gloires religieuses de l'Église et de la France. Au milieu des controverses qui remplissent le IIe siècle, l'évêque de Lyon apparaît comme un véritable représentant de l'orthodoxie chrétienne. Son *Traité contre les hérésies* est un de ces ouvrages de premier ordre qui résument tout le mouvement doctrinal d'une époque. Comme l'*Histoire des variations*, de Bossuet, qui lui sert de pendant, cette œuvre capitale est devenue inséparable du souvenir des erreurs qu'elle combat et des luttes qu'elle retrace. Esprit ferme et sûr, l'adversaire des rêveries de la Gnose est par-dessus tout l'homme du bon sens et de la tradition. Nul autre écrivain ne se présente à nous dans des conditions plus favorables pour porter témoignage de la foi de son temps. Irénée est un lien qui rattache l'Orient à l'Occident, un écho fidèle de l'un et de l'autre. La première moitié de sa vie

s'est passée dans l'Asie Mineure; la seconde, à l'extrémité opposée du monde chrétien, dans les Gaules et sur le siége de Lyon. Une seule génération d'hommes le sépare du Christ et des apôtres. Élève de saint Polycarpe, le futur défenseur de l'Église a vécu dans l'intimité du disciple de saint Jean; il a recueilli des lèvres du grand évêque de Smyrne l'enseignement de la foi et gravé dans son cœur les leçons de son maître, dont il partage l'indignation contre tout ce qui s'écarte de la tradition apostolique. De plus, il a conversé avec Papias, autre disciple de saint Jean; il a interrogé avec soin ceux qui avaient vu et entendu les compagnons du Sauveur. Enfin, Irénée a parcouru l'Église entière, de Smyrne à Lyon : il sait ce qu'on enseigne dans les différentes communautés chrétiennes, quels écrits on y attribue aux apôtres d'un accord unanime; il connaît à fond les opinions des hérétiques non moins que la croyance des orthodoxes; il a été toute sa vie en rapport avec les évêques de Rome, dont il proclame la primauté. Pas de controverse au IIe siècle à laquelle le successeur de saint Pothin n'ait pris part; point de lutte ou de péril au milieu desquels il n'ait élevé la voix : le nom d'Irénée est mêlé à tout, se retrouve partout. Voilà l'homme dont les écrits, admirés par tous les siècles chrétiens, ont répandu un éclat immortel sur le berceau de l'Église de France.

On conçoit facilement tout l'intérêt qu'offre ce beau monument de l'éloquence chrétienne. Un Traité contre les hérésies, composé au IIe siècle par le docteur le plus illustre de l'époque, est pour nous d'une importance que rien ne

surpasse dans l'histoire de la littérature ecclésiastique. S'il est, en effet, pour la controverse qui s'agite entre le catholicisme et les hérésies modernes, un point qu'il faille mettre en lumière avec plus d'insistance, c'est de savoir quelle méthode l'Église primitive employait dans la réfutation des novateurs, au nom de quels principes elle les repoussait et quel genre de preuves elle faisait valoir contre eux. Ici surgissait d'elle-même la question des rapports du protestantisme avec la Gnose. Nous lui avons donné tous les développements qu'elle nous paraissait devoir exiger. D'un côté, nous trouvions dans les théories combattues par saint Irénée des conceptions analogues à celles de Schelling et de Hégel; de l'autre, nous voyions l'évêque de Lyon occupé à défendre contre les gnostiques la plupart des points de doctrine attaqués depuis lors dans les écoles de Luther et de Calvin : l'authenticité des livres saints, l'autorité de la tradition, la suprématie du Saint-Siége, la nécessité des bonnes œuvres pour le salut, la réalité du libre arbitre, etc. Le rapprochement était indiqué par l'analogie des doctrines et par la ressemblance des situations. Envisagé à ce point de vue, l'ouvrage de saint Irénée acquiert une portée qui dépasse les limites d'un siècle ou d'un pays pour s'étendre à toutes les luttes de la vérité avec l'erreur.

Chaque branche de l'éloquence sacrée a son mérite particulier et demande à être étudiée selon le caractère qui lui est propre. Il n'en est pas d'un traité de controverse comme d'un ensemble de discours où la forme oratoire attire de préférence l'attention de la critique littéraire. On

se tromperait sur le ton et la valeur d'une pièce de ce genre en se livrant à un travail de rhétorique aussi déplacé que stérile. Ce qu'il faut chercher avant tout dans le Traité de saint Irénée contre les hérésies, et ce qu'on y trouve sans peine, c'est un style simple et clair, éloigné de toute recherche, une dialectique souple et nerveuse, un raisonnement vif, serré, pressant, une érudition toujours sûre d'elle-même, une analyse savante des erreurs du gnosticisme, une critique fine et déliée qui suit ces doctrines dans le détail autant qu'elle les saisit de haut et dans l'ensemble. C'est sous ces différents rapports que nous avons dû l'examiner de préférence, nous attachant au fond qui est d'une richesse extrême, bien plus qu'à la forme qui est loin d'être aussi remarquable. Car la première condition pour apprécier sainement les ouvrages de l'esprit, c'est de ne pas exagérer leur mérite et de savoir le chercher là où il se trouve véritablement. D'ailleurs, la perte presque complète du texte grec, remplacé par une traduction latine moins élégante que fidèle, impose une grande réserve au jugement que l'on voudrait porter sur saint Irénée considéré comme écrivain et comme littérateur.

Tout en faisant à l'évêque de Lyon la plus large part dans ce volume, nous n'avons pas cru devoir commencer par lui l'étude de l'éloquence chrétienne dans la Gaule pendant les deux premiers siècles. A côté de l'éloquence écrite, il y a, si l'on peut s'exprimer de la sorte, l'éloquence parlée, la prédication vivante ou orale; et c'est par cette dernière sans doute que la foi chrétienne a été portée dans notre pays, comme du reste dans le monde

entier. Ce n'est pas un des problèmes les moins intéressants de notre histoire religieuse et nationale, que de savoir par qui et à quelle époque la parole évangélique s'est fait entendre pour la première fois au milieu de nos ancêtres; et la difficulté de résoudre cette question, si vivement débattue depuis trois siècles, n'eût pas été une raison suffisante pour la passer sous silence. Nous avouons franchement que les arguments de l'école de Launoy ne nous ont nullement ébranlé, et nous aurions craint de violer toutes les règles d'une sage critique en nous écartant de l'antique et constante tradition des églises de France touchant leurs premiers apôtres.

Quelques lecteurs prévenus s'étonneront peut-être de trouver une étude sur les écrits de saint Denis l'Aréopagite dans un ouvrage qui traite de la Gaule chrétienne et des origines de sa littérature religieuse. Notre sentiment sur l'identité du premier évêque de Paris avec l'évêque d'Athènes et sur l'authenticité de ses œuvres rend assez compte de ce fait. Nous avons exposé les raisons qui nous obligent à rester fidèle à l'ancienne tradition reçue dans les différentes églises de l'Orient et de l'Occident; et l'on nous accordera sans peine qu'elles ont pour le moins autant de force que les objections qu'on a coutume de leur opposer. Or, dans ce cas, possession vaut titre jusqu'à preuve du contraire. Assurément, nous ne prétendons pas que les écrits de l'Aréopagite aient vu le jour dans la Gaule; leur date et le lieu de leur composition les reportent plutôt vers l'époque où leur auteur occupait le siége d'Athènes. Mais l'Église de France est en droit d'attacher

au nom d'un de ses premiers apôtres le souvenir d'une œuvre dont l'éclat rejaillit sur elle. De même que les confesseurs de la foi regardaient le jour de leur martyre comme celui de leur naissance, ainsi la terre qui a reçu le sang de saint Denis mérite-t-elle d'être appelée sa deuxième patrie. Voilà pourquoi nous n'avons pas craint de faire entrer dans le cadre de ces études un ouvrage qui ne laisse pas de conserver sa place dans l'histoire de l'éloquence sacrée en Orient. A cette raison empruntée aux faits, nous en ajouterons une autre tirée de la nature même du sujet. En face de ces bizarres constructions des gnostiques au milieu desquelles nous introduisait le Traité de saint Irénée contre les hérésies, il nous a paru aussi intéressant qu'utile de faire apparaître le majestueux édifice que le génie de l'Aréopagite a su élever à l'entrée du premier âge chrétien. Ce contraste nous montrait la véritable Gnose en regard de la fausse Gnose, et nous permettait de mesurer d'un coup d'œil la distance qui sépare la science unie à la foi de la science qui a rompu avec elle. Car, quel que soit le jugement qu'il faille porter sur l'authenticité des livres en tête desquels l'antiquité chrétienne a toujours lu le nom de celui que saint Jean Chrysostome appelait un aigle céleste, du grand platonicien devenu le disciple de saint Paul, nul ne peut s'empêcher de voir dans cette synthèse théologique une de ces créations originales qui commandent l'admiration des siècles.

En offrant au public ce volume qui reproduit le Cours que nous avons fait à la Sorbonne pendant l'année 1860-61, nous prions nos lecteurs d'agréer notre gratitude pour la

bienveillance avec laquelle ils ont accueilli les précédents. L'écrivain, comme l'orateur, a besoin d'être soutenu dans sa tâche par la sympathie de ceux auxquels il s'adresse. Ce n'est pas pour nous une faible consolation que de voir avec quelle touchante sollicitude le Père commun des fidèles veut bien s'intéresser à cet enseignement qui nous est confié. Dans un Bref daté du 15 juin dernier, le Souverain Pontife a daigné bénir nos faibles efforts et nous encourager dans le travail que nous avons entrepris. Ce témoignage de bonté paternelle est pour nous un nouveau motif de consacrer notre temps et nos études à la défense de la foi, en demeurant attaché de cœur et d'âme aux doctrines de cette sainte Église romaine, dont le grand évêque de Lyon disait au IIe siècle : « C'est avec elle que les fidèles du monde entier ont l'obligation de s'accorder dans la foi à cause de sa puissante primauté. »

Paris, le 15 octobre 1861.

SAINT IRÉNÉE

PREMIÈRE LEÇON

Objet du cours. — L'éloquence chrétienne dans la Gaule pendant les deux premiers siècles de l'Église. — Saint Irénée aux prises avec les hérésies primitives. — La Gaule avant l'établissement du christianisme. — Sa constitution physique. — Caractère de ses habitants. — Son régime politique et social. — Influence de la conquête romaine au point de vue du progrès matériel, — du développement artistique et littéraire, — de la religion et des mœurs. — Obstacles et moyens de succès pour la prédication évangélique. — Réserve qu'impose à la critique l'absence de renseignements suffisants sur l'ancienne religion des Gaulois.

Messieurs,

J'ai dessein d'étudier avec vous, cette année, l'histoire de l'éloquence chrétienne dans la Gaule, en m'attachant particulièrement aux écrits de saint Irénée, la plus grande figure qui ait surgi dans cette portion de l'Église pendant les deux premiers siècles.

Ce sujet nous transporte au milieu d'un monde tout nouveau. En quittant l'Orient pour l'Occident, l'Asie Mineure et la Syrie pour la terre des Galls et des Kimris, nous nous éloignons de ces lieux célèbres où le christianisme avait pris naissance : nous disons adieu pour un temps à ces contrées, privilégiées entre toutes, qui avaient reçu les prémices de la foi ; à ces communautés primitives, encore pleines des grands souvenirs de la rédemption ; à ces siéges antiques où les apôtres se survivaient dans leurs premiers disciples. Jérusalem, Antioche, Smyrne, Éphèse disparaissent derrière nous ; nous dépassons Corinthe,

Athènes, Rome même, pour venir toucher à des rivages à peine connus du vieux monde. Là, au lieu de cette brillante civilisation des Grecs et des Romains, nous trouvons un état social voisin de la barbarie ; en place de ces nations qui avaient rempli la terre du bruit de leur nom, un peuple étranger, pour ainsi dire, au mouvement général de l'histoire, auquel il semble n'avoir pris part jusqu'alors que pour faire présager ses destinées futures. Certes, le contraste est grand à tous les points de vue : le Rhône n'est pas plus éloigné de l'Euphrate que les tribus gauloises ne diffèrent des populations de l'Asie.

Toutefois, Messieurs, la transition est moins brusque qu'elle ne paraît de prime abord. Un lien historique rattache la colonie de chrétiens transplantée sur les rives de la Saône à ces métropoles de l'Asie Mineure au milieu desquelles nos études nous retenaient jusqu'ici. C'est de Smyrne et d'Éphèse que partent les ouvriers évangéliques qui vont remuer cette terre inculte pour y faire germer la semence de la foi. Saint Pothin et saint Irénée portent sur le siége de Lyon la doctrine que saiut Polycarpe, leur maître, a recueillie des lèvres de saint Jean. Langue, traditions, discipline, tout nous rappelle dans cette partie de l'Occident le point de départ du christianisme. Donc, en passant de l'Orient dans la Gaule, pour y étudier les origines de l'éloquence chrétienne, nous ne brisons pas le fil de l'histoire; nous ne faisons que suivre la marche indiquée par la prédication de l'Évangile.

Outre ce lien d'origine qui rattache les églises de Vienne et de Lyon à celles de l'Asie, nous avons une raison toute spéciale de nous tourner vers la Gaule, avant de nous arrêter au milieu des grands écrivains de l'Église d'Afrique et de l'École d'Alexandrie : cette raison se tire du caractère particulier des écrits de saint Irénée. Quand l'Église sortit de la Judée pour conquérir le monde, les persécutions qui l'assaillirent à son berceau l'obligèrent à présenter aux empereurs païens l'apologie de sa doctrine et de ses insti-

tutions : de là ces grandes luttes de l'éloquence chrétienne avec le polythéisme, que nous avons suivies et retracées dans leur première phase. Mais, comme je le disais en terminant mon cours de l'an dernier, le glaive des Césars était moins redoutable pour le christianisme que l'action dissolvante des hérésies. On eût dit que tous les systèmes religieux ou philosophiques qui jusqu'alors s'étaient partagé le monde tenaient à essayer leurs forces contre la doctrine évangélique, soit pour se mélanger avec elle, soit pour l'absorber. Comme l'ivraie qui pullule à côté du bon grain dans une terre fraîchement remuée, l'erreur semblait se multiplier sous la main qui venait d'implanter la vérité dans les âmes. Panthéisme indien, dualisme persan, mysticisme de la cabale, théurgie des sanctuaires et spéculations des écoles, tout se réunit pour amener une fermentation d'idées peut-être sans exemple dans l'histoire, et qui montre avec quelle force le christianisme avait saisi les intelligences dès son apparition. Or, c'est à la Gaule chrétienne que revient l'honneur d'avoir produit le grand monument théologique qui résume, en les réfutant, les hérésies des deux premiers siècles. Un homme s'y rencontra, qui, joignant à une vaste érudition un esprit ferme et sûr, déchira d'une main hardie ce tissu de rêveries dont une fausse science cherchait à envelopper la simplicité de la foi. Son écrit est resté comme un modèle d'analyse et de discussion. Singulière destinée de cette Église de France, toujours aux avant-postes lorsqu'il s'agit de combattre les ennemis de la foi! Bien des siècles après que l'évêque de Lyon aura broyé sous sa logique nerveuse ce protestantisme à mille faces qui menaçait d'anéantir l'Église primitive, un autre évêque des Gaules portera au protestantisme moderne un de ces coups dont les fausses doctrines ne se relèvent jamais. Comme saint Irénée, Bossuet tracera le tableau de ces grandes aberrations du libre examen qui s'affranchit de la tradition et de l'autorité. L'*Histoire des variations* formera le pendant du

Traité contre les hérésies : admirables monuments de science et de foi, qui, nés de circonstances analogues, présentent les mêmes caractères et témoignent également du zèle que l'Église de France a déployé dans tous les temps pour la défense de la vérité.

Donc, Messieurs, pour suivre l'éloquence sacrée au milieu de ses luttes avec les hérésies primitives, nous sommes obligés de demander à la Gaule chrétienne l'œuvre capitale qui résume cette controverse. Mais, avant d'arriver à saint Irénée, l'ordre naturel des faits exige que nous remontions à l'origine de la prédication évangélique dans cette partie de l'empire romain vers laquelle notre sujet nous amène. De même, nous ne saurions nous former une idée exacte des ressources ou des difficultés qu'offrait la Gaule aux premiers missionnaires de la foi, à moins de connaître l'état religieux et moral de ce pays avant l'établissement du christianisme. Quels obstacles ou quels moyens de succès l'Évangile trouvait-il dans le régime politique des Gaulois, dans leur caractère, dans leurs croyances et dans leurs mœurs? Telle est la question préliminaire que je me propose de traiter aujourd'hui.

Ce fut pour les Grecs et les Romains un sujet d'admiration et de crainte tout ensemble, quand le cours des événements les mit pour la première fois en rapport avec le pays que ses limites naturelles resserrent entre le Rhin et les Pyrénées, l'Océan et les Alpes. L'heureuse situation de cette contrée assise sur deux mers et traversée en tous sens par des fleuves et des rivières navigables, son climat tempéré, la richesse et la variété de ses productions, en un mot, sa constitution physique avait attiré l'attention des esprits sérieux; et le plus grand géographe de l'antiquité, Strabon, ne faisait qu'exprimer un sentiment général, lorsqu'il voyait dans cette réunion d'avantages matériels un indice des hautes destinées de la Gaule. « Ce qui mérite surtout d'être remarqué dans cette contrée, disait-il, c'est la parfaite correspondance qui règne entre ses diverses

parties, par les fleuves qui les arrosent et par les deux mers dans lesquelles ces fleuves se déchargent; correspondance qui ne contribue pas peu à l'excellence de ce pays par la grande facilité qu'elle donne aux habitants de communiquer les uns avec les autres, et de se procurer mutuellement tous les secours et toutes les choses nécessaires à la vie... De telle sorte qu'on peut voir en tout cela l'œuvre de la Providence, car une si heureuse disposition des lieux ne saurait être l'effet du hasard, mais le résultat d'un dessein prémédité [1]. » C'est ainsi que l'aspect seul de la Gaule faisait prévoir à Strabon, par une sorte d'intuition supérieure, l'avenir réservé à ce pays.

Mais, Messieurs, si la constitution physique de la Gaule frappait un esprit observateur comme Strabon, le caractère de ses habitants avait produit sur le monde gréco-romain une impression bien autrement profonde. Tous les monuments de l'histoire ancienne témoignent de la curiosité mêlée de terreur qu'excitait cette race active et guerrière, passionnée pour la gloire et pour les aventures, vive, spirituelle, légère, offrant dans sa physionomie les traits les plus variés, tour à tour hospitalière et cruelle, enthousiaste et railleuse, aussi pleine de dédain pour l'étranger qu'avide de voir et d'entendre, inconstante, mobile, passant d'une extrême confiance au découragement, menant de front le mépris de la mort et l'amour des plaisirs, la superstition et la licence des mœurs, et n'oubliant jamais deux choses, comme disait Caton, de parler avec esprit et de se battre avec courage : *rem militarem et argute loqui* [2]. D'ailleurs, les faits justifiaient la terreur qu'inspirait le nom gaulois. Du XVIe au IIIe siècle avant Jésus-Christ, cette race fameuse avait sillonné la terre dans tous les sens et rempli l'ancien monde du fracas de ses armes. On l'avait vue successivement envahir l'Espagne, inonder la Germanie,

1. Strabon, l. IV, c. I, § 14.
2. « Pleraque Gallia duas res industriosissime consequitur, rem militarem et argute loqui. » Caton, dans Sosip. Charisius, *Instit. gram.*, l. II, p. 224.

occuper la haute Italie, brûler Rome, ravager la Macédoine et la Thrace, forcer les Thermopyles, piller Delphes, assiéger Carthage et fonder un royaume au cœur même de l'Asie. Les plus grands hommes de guerre s'étaient rencontrés avec elle : Alexandre avait admiré sa fierté; Pyrrhus et Annibal l'avaient appelée à leur secours, l'un, pour l'associer à ses aventures, l'autre, pour l'entraîner dans une ligue générale contre Rome. Ce renom universel de bravoure faisait dire à Tite-Live que le courage des Gaulois semblait dépasser les limites de la nature humaine.

En même temps que la vertu guerrière de la race celtique excitait l'admiration du monde ancien, son régime politique et social paraissait n'offrir aucune analogie, ni avec le système des monarchies de l'Orient, ni avec la constitution des cités grecques ou latines. Divisée en une foule de petits États associés entre eux par une étroite communauté d'origine et d'intérêts, la Gaule présentait le spectacle d'une vaste confédération où la hiérarchie sacerdotale, l'aristocratie et le peuple se disputaient tour à tour la prééminence. Après une série de révolutions intestines dont l'histoire ne nous a point transmis les détails, le gouvernement de ces États avait fini par prendre les formes les plus variées. Ici, comme chez les Édues, un magistrat annuel était investi d'une dictature que restreignait à peine un sénat composé des notables et des prêtres. Là, un conseil souverain exerçait le pouvoir par des chefs révocables ou nommés à vie. Plus loin, le peuple en corps déléguait l'autorité dans une mesure qui laissait à la multitude autant de droits sur le chef que le chef lui-même en possédait sur la multitude. Mais ce qu'il y avait d'invariable dans cette multiplicité de formes politiques, c'est que le droit d'élection en constituait la base, tandis que le pouvoir sacerdotal les dominait comme un principe suprême et régulateur. Malheureusement, l'esprit d'indépendance personnelle, poussé à l'excès, empêcha cette théocratie fédérative d'arriver à l'unité. Outre les rivalités

qui s'étendaient de cité à cité, l'ambition et la jalousie divisaient les familles entre elles. Ce défaut de concentration des forces nationales devait perdre la Gaule.

Mon dessein n'est pas, Messieurs, de vous rappeler par quelle suite d'événements la Gaule fut réduite à l'état de sujétion politique où le christianisme la trouva. Rome n'avait jamais oublié qu'un jour un Brenn gaulois faillit l'arrêter dans le cours de ses brillantes destinées, en poussant des hordes victorieuses jusqu'au pied du Capitole. Ce fut désormais un duel à mort entre les descendants des vaincus de l'Allia et la race audacieuse qui, seule, comme dit Salluste, les obligeait de combattre, non pour la gloire, mais pour la vie. Avec cette persévérance que les revers ne parvenaient point à lasser, le sénat mit deux siècles à rejeter au delà des Alpes cet ennemi qui l'avait contraint tant de fois à proclamer le *caveant consules*. Mais il ne lui suffisait pas d'avoir élevé cette grande barrière entre Rome et les Gaulois; il fallait de plus atteindre ceux-ci sur leur propre territoire. Ce triomphe fut le chef-d'œuvre de la politique romaine, de cette politique la plus habile et la plus déloyale qui fut jamais. Pour prendre pied dans la Gaule, Rome avait besoin de trouver une alliée au sein même du pays : c'est le premier pas qu'elle avait coutume de faire pour arriver à l'annexion. Cette alliée se rencontra dans la colonie grecque de Marseille : les marchands de cette ville crurent faire merveille en s'alliant avec la grande république; leur commerce y gagnait. Rome leur accorda son alliance. Bientôt l'alliance se changea en protection : c'est le deuxième pas que faisait la politique romaine vers l'absorption d'un pays. Marseille se laissa protéger. Alors, sous prétexte de protéger son alliée, la république fit avancer ses légions, et le résultat de cette intervention fut la réduction de la Gaule méridionale en province romaine. Le même drame se répéta au nord. Jaloux des Arvernes et des Allobroges, les Édues se firent un honneur de recevoir le titre d'alliés et de frères des Romains. Ceux-ci consentirent de grand

cœur à une fraternité qui leur permettait de s'immiscer dans les affaires intérieures de la Gaule. Non contents de cette alliance, les Édues demandèrent à grands cris que Rome voulût bien les protéger contre les Séquanes et les Arvernes. Un homme de génie se présenta en effet pour les protéger, et l'annexion commença. C'est ainsi que les grandes iniquités se consomment par l'habileté que mettent les uns à profiter de l'imprévoyance des autres. La Gaule comprit la faute qu'elle avait faite, mais trop tard. Elle ramassa ses forces pour une lutte suprême, et ce fut le signal de ces guerres de l'indépendance où l'héroïsme d'un peuple ne tint pas contre le génie de César et la supériorité de la discipline romaine. Mais du moins la défaite ne fut-elle pas sans gloire, et la victoire de Vercingétorix, sous les murs de Gergovie, permet de penser que, sans les divisions intestines qui affaiblirent sa résistance, la Gaule aurait pu défier jusqu'au bout les ressources de son formidable adversaire.

Je ne dirai pas, Messieurs, que la conquête romaine ait été désastreuse pour la Gaule dans toutes ses conséquences. L'expérience avait prouvé que, malgré ses brillantes qualités, la race celtique était incapable d'arriver par elle-même à former une nationalité uniforme et compacte. Il lui manquait pour cela une force de cohésion suffisante, un centre d'unité assez puissant pour ramener les divers éléments de la société sous une même direction. En lui communiquant des habitudes d'ordre et de discipline, Rome allait se charger de faire son éducation politique. A côté d'une fiscalité onéreuse, la Gaule reçut de ses vainqueurs le bienfait d'une administration régulière. Il en résulta un progrès matériel qu'on ne saurait contester. Au lieu d'habitations construites avec des poteaux et des claies revêtues de terre, s'élevèrent peu à peu des villes de pierre et de marbre. Bientôt la Gaule entière se vit traversée par ces grandes voies romaines qui relièrent entre elles ses diverses parties, et dont les siècles n'ont pu effacer les restes. En même temps se multipliaient de toutes parts ces aqueducs,

ces thermes, ces cirques, ces amphithéâtres dont nous admirons encore aujourd'hui les gigantesques débris. On eût dit que Rome cherchait à faire oublier aux vaincus la perte de leur liberté en les dédommageant par la splendeur des arts et de l'industrie.

La conquête romaine ne fut pas moins favorable au progrès scientifique et littéraire. C'est par la colonie phocéenne de Marseille que la civilisation grecque s'était introduite dans la Gaule; la politique romaine acheva l'œuvre qu'avaient commencée les émigrés de l'Ionie. Tout ce qui détachait les Gaulois de leur langue et de leurs traditions pour les rapprocher de leurs vainqueurs hâtait leur absorption dans ce vaste empire où étaient venues s'abîmer tant de nationalités. Rome le comprit : elle ne négligea rien pour développer dans le pays conquis le goût des études libérales. A l'imitation de celle de Marseille, des écoles publiques, rétribuées par l'État, s'ouvrirent à Narbonne, à Arles, à Vienne, à Toulouse, à Nîmes, à Bordeaux, à Lyon, à Autun. L'imagination vive des Gaulois s'enflamma promptement au contact de ce monde nouveau qui s'ouvrait devant elle. Déjà, au commencement du IIe siècle, Pline le Jeune pouvait écrire à son ami Géminius qu'il se félicitait de ce que ses ouvrages étaient lus et appréciés à Lyon; et Martial se faisait gloire de ce qu'à Vienne, l'antique cité des Allobroges, jeunes hommes et vieillards, tous lisaient ses vers[1]. Bien plus, la Gaule ne tarda pas à dépasser ses maîtres : tandis que l'éloquence latine s'éteignait à Rome, elle jetait un dernier reflet au delà des Alpes, où Domitius Afer, Julius Secundus, Marcus Aper, Favorin d'Arles, précèdent les Mamertins, les Eumène, les Drépane, les Ausone, ces représentants attardés d'une littérature désormais sans âme et sans vie.

1. Fertur habere meos, si vera est fama, libellos
Inter delicias pulchra Vienna suas.
Me legit omnis ibi senior juvenisque puerque.
Martial, l. II, *Ep.* 87. — Pline, l. IX, *Ep.* 11.

Si la domination romaine contribua puissamment à développer au delà des Alpes le goût des arts et des lettres, elle fut loin d'exercer une influence aussi heureuse sur le caractère et les mœurs des Gaulois. Sans doute, ici encore, l'invasion étrangère produisit quelques bons résultats. Dans ce commerce d'esprit avec une nation plus polie, la race celtique se dépouilla en partie de sa rudesse native. Plus d'une coutume barbare, cruelle même, disparut sous les édits des vainqueurs. Mais l'antique simplicité des mœurs et la noblesse des caractères firent place à la mollesse et à la servilité. Le gouvernement de Rome, profondément corrupteur comme tous les despotismes, énerva par le luxe et les plaisirs ceux qu'il avait eu tant de peine à dompter par les armes : au lieu de la liberté, il leur jeta en pâture l'or et les dignités. Une fois le ressort moral affaibli chez un peuple autrefois si fier, la dissolution marcha vite. Bientôt l'aristocratie gauloise n'eut plus rien à envier à ces Romains de la décadence dont les historiens de l'Empire ont flétri les hontes. Elle se précipita dans la servitude avec un empressement qui étonnait Tacite signalant ce qu'il appelait l'abâtardissement des Gaulois[1]. On peut juger du degré de cet abaissement moral lorsqu'on voit, un demi-siècle après la conquête, les soixante cités de la Gaule décréter l'érection d'un temple gigantesque dédié au destructeur de leur nationalité. Quand un peuple arrive en si peu de temps à un tel excès de bassesse, il est mûr pour la tyrannie. Aussi, pour que la Gaule puisse remonter un jour au rang des nations, il faudra que l'Évangile fasse germer des vertus dans ce sol épuisé, et qu'une race nouvelle, la race des Francs, se mélange avec l'ancienne, comme une branche vigoureuse vient se greffer sur un tronc languissant pour lui rendre la vie et la fécondité.

Déjà, Messieurs, nous pouvons conclure que la conquête de la Gaule par les Romains fut plus nuisible qu'utile à l'éta-

1. « Inertia, desidia Gallorum. »

blissement du christianisme dans cette contrée. Certes, je ne veux pas nier que, sur ce point comme ailleurs, la réunion des peuples sous un seul et même sceptre n'ait été une sorte de préparation matérielle au triomphe de l'Évangile. Il est clair que la domination impériale, facilitant les communications avec la Gaule, en ouvrait les portes aux missionnaires de la foi. Ceux-ci pouvaient, à leur tour, s'élancer sur les pas des légions le long de ces voies romaines dont le réseau stratégique enveloppait la terre jusqu'alors peu accessible des Galls et des Kimris. De plus, la diffusion du grec et du latin parmi les Celtes permettait à la prédication évangélique de se faire entendre de Marseille à Lutèce dans les deux langues qu'elle avait adoptées de préférence. Mais que d'obstacles moraux à côté de ces avantages matériels! Sans parler de l'intolérance romaine, des persécutions légales que le christianisme allait retrouver dans la Gaule comme dans les autres parties de l'empire, on peut affirmer avec certitude que l'abaissement des caractères et la corruption des mœurs, suites fatales de la domination étrangère, opposaient à la parole chrétienne la plus grande des difficultés. Mieux vaut mille fois, pour le triomphe de la vérité, une barbarie inculte, mais vigoureuse, qu'une barbarie qui emprunte à l'étranger les vices élégants d'une civilisation raffinée. En imposant aux vaincus les pratiques officielles d'un polythéisme sceptique et frivole, Rome avait tué les vieilles croyances de la Gaule, sans pouvoir les remplacer par un enseignement meilleur; il devait en résulter une indifférence pratique plus funeste que l'erreur. Mais, pour bien comprendre l'obstacle qui surgissait de là aux progrès du christianisme, il faut que nous examinions de plus près la religion nationale des Gaulois.

Quel est donc au juste le système religieux qui prévalait dans la Gaule avant la conquête romaine? C'est ce qu'il est difficile de préciser en l'absence de monuments écrits et faute de renseignements bien sûrs. D'abord, les anciens

Gaulois n'ont pas laissé une syllabe concernant leurs croyances et leur culte. Les poésies des bardes kimris de la Grande-Bretagne, les *Triades* par exemple, dont on a fait tant de bruit dans ces derniers temps, sont beaucoup trop récentes et renferment trop d'éléments chrétiens pour qu'on puisse en tirer des inductions certaines sur le caractère religieux d'un âge tout à fait différent; et l'on s'étonne à bon droit que des critiques français aient accordé tant de confiance à des productions qui ne remontent pas au delà du moyen âge [1]. Quant aux monuments druidiques qui gisent épars sur notre sol, ce sont pour la plupart des blocs de pierre dont la destination primitive nous échappe fort souvent, tels que les *kromlekhs*, les *dolmens*, les *menhirs*, ou bien des statues, des bas-reliefs évidemment postérieurs à l'ère chrétienne. Il résulte de là que nous sommes réduits à feuilleter les auteurs grecs et latins pour trouver quelques données positives sur l'ancienne religion des Gaulois. Or, l'on ne remplirait pas plus de six pages en réunissant tout ce qu'ont écrit là-dessus César, Diodore de Sicile, Pomponius Méla, Strabon, Pline le Naturaliste et Lucain, les seuls qui aient traité ce sujet avec quelque étendue; encore leurs témoignages ne laissent-ils pas de se contredire plus d'une fois. Vous concevez dès lors à quel point l'on se tromperait soi-même en se flattant d'avoir dit le dernier mot sur une question à tout le moins fort obscure.

1. Tout le système théologique que M. Henri Martin prête si gratuitement aux druides dans son *Histoire de France*, I, 74-80, est emprunté aux *Mystères des bardes de l'Ile de Bretagne*, recueil de triades composé à diverses époques, dans le cours du moyen âge, par des bardes chrétiens. On y retrouve le reflet des principaux dogmes du christianisme, de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, avec quelques teintes pythagoriciennes. Les triades présentent, sous une enveloppe poétique, un fonds de doctrines commun à plusieurs sectes panthéistiques du moyen âge. Je demande à tout esprit sérieux si ce n'est pas abuser de la fantaisie que de prétendre nous donner pour un résumé du druidisme les élucubrations de quelques poëtes métaphysiciens du xiv[e] ou du xv[e] siècle après Jésus-Christ. Ce serait perdre son temps que de s'arrêter à la réfutation de pareilles naïvetés.

Aussi, Messieurs, ne peut-on qu'être surpris de voir quel enthousiasme naïf le druidisme, si peu connu, a rencontré chez quelques écrivains modernes qui prennent sans doute le paradoxe pour l'originalité. Le mot de Tacite restera toujours vrai : *omne ignotum pro magnifico est.* S'il fallait en croire l'auteur d'une histoire de France remarquable par ses tendances hostiles à l'Église, il n'aurait manqué au druidisme, pour être une religion à peu près parfaite, que l'esprit de charité. A l'entendre, la mission providentielle des druides a été de représenter dans le monde antique l'idée de l'immortalité; leur hiérarchie est le modèle de ce qu'il y a eu de plus louable dans la constitution du clergé chrétien; la seule doctrine druidique qui blesse le sentiment moderne, c'est la rechute de l'homme dans les existences animales, etc. [1]. Tels sont les romans que l'on décore aujourd'hui du nom d'histoire; c'est ce qu'on appelle de la haute critique. Nous demanderons à l'écrivain qui a su découvrir de si belles choses dans la religion de nos ancêtres païens, s'il croit véritablement que Jésus-Christ et les apôtres aient cherché parmi les druides le modèle de la hiérarchie ecclésiastique; puis, s'il s'imagine par hasard que l'auteur du IIe livre des Machabées, en formulant le dogme du purgatoire, ait puisé dans les forêts de la Gaule cette doctrine *essentiellement druidique* [2]; enfin, si ce qu'il appelle le sentiment moderne n'est pas légèrement blessé par cette monstrueuse pratique des sacrifices humains qui forme un des traits caractéristiques du druidisme. Mais laissons là ces fantaisies d'érudits en quête d'opinions singulières. Un autre écrivain de la même école, dans un ouvrage intitulé *Terre et Ciel*, pousse jusqu'au lyrisme l'admiration qu'il éprouve pour le génie druidique. Il veut bien ne pas se lier à la religion des anciens Gaulois par une solidarité inconséquente, mais il y trouve un héritage à recueillir, un legs à féconder. Il s'agit pour lui de rentrer

1. M. Henri Martin, *Hist. de France*, 4e édit., t. I, p. 80, 83, 84, etc.
2. *Ibid.*, 73.

dans le plein courant de nos traditions nationales, en remplaçant le dogme de la création immédiate par celui de la préexistence des âmes et l'impitoyable enfer des chrétiens par le ciel gaulois. Le vieux druidisme, dit-il, parle à son cœur; c'est au nom du droit celtique qu'il faut renoncer au passé et ouvrir devant nous les portes de l'avenir. Oubliée dans les confusions du moyen âge, la tradition gauloise n'attend peut-être que le signal de sa résurrection; et ce serait manquer à la piété nationale que de la rejeter légèrement comme une leçon surannée ou inutile à étudier. Trop longtemps le vieux génie romain a pesé sur les peuples; l'esprit de la Gaule s'est enfin réveillé : à elle d'ouvrir une nouvelle période théologique en nous ramenant à l'enseignement de ses druides [1].

Me voilà, je l'avoue, dans un grave embarras : je comptais, Messieurs, vous parler de l'établissement du christianisme dans la Gaule comme d'un immense progrès, et l'on nous invite tout simplement à retourner vers les *kromlekhs* et les *menhirs* pour y trouver une doctrine supérieure à l'Évangile. Peut-être en viendra-t-on un jour à nous proposer d'aller couper le gui sur les chênes avec une faucille d'or, le sixième jour de la lune, sous prétexte de reprendre le fil des traditions nationales interrompu par quinze siècles de christianisme. Déjà les deux écrivains, dont je viens de parler, y trouvent un sens profond; et je ne serais pas étonné que cette cérémonie séduisît l'imagination de quelque saint-simonien à la recherche d'un rituel pour la religion de l'avenir [2].

Assurément, tout cela est fort plaisant; mais, ce qui ne l'est guère, c'est la tendance que révèlent de pareilles as-

1. M. Jean Reynaud, *Terre et Ciel*, p. 11, 12, 174, 175, 417, 418.

2. Ce n'est pas gratuitement que nous prêtons à une certaine école le dessein de retourner aux cérémonies druidiques. Dans l'*Encyclopédie nouvelle*, art. Druidisme, M. Jean Reynaud nous engage en propres termes à substituer la récolte du gui à la liturgie chrétienne : « Loin d'avoir à laisser sur nos pères l'anathème dont Rome les a frappés, nous pourrons, quand nous le voudrons, *relever leur gui dépossédé et communier avec eux.* »

sertions. Il y a dans ces rêveries d'esprits plus hardis que sensés un symptôme grave de l'état maladif qui menace de gagner les intelligences. En vain chercherait-on de nos jours ce fonds d'idées saines et fortes, cette fermeté de principes, ces habitudes logiques, ce besoin de règle et de mesure qui distinguaient autrefois la science française; la fantaisie nous envahit de toutes parts : on n'aspire qu'à tailler dans le neuf, à créer des systèmes, à tromper les simples par des déclamations creuses et sonores. Même au siècle dernier, la critique française n'avait pas encore déposé la louable habitude d'étudier les faits avec patience, de consulter les textes et les monuments au lieu d'aller se perdre dans le monde des chimères. Aujourd'hui, une certaine classe d'écrivains dédaigne ces moyens vulgaires : ils procèdent *à priori*, par intuition, par vues d'ensemble sur l'histoire de l'humanité. Plus l'érudition est mince, plus l'affirmation est tranchante. C'est le règne des grands mots, des phrases à effet, des généralités vagues et indéfinies. La poésie, et quelle poésie! se substitue à la réalité, et le roman tue l'histoire. L'âme des peuples, le génie des races, les instincts imaginatifs de l'humanité, tels sont les fantômes qu'évoque la baguette magique de nos romanciers philosophes. Jamais on ne montra plus de dédain pour le bon sens et la logique, ces deux grands maîtres de la vie humaine, et moins de défiance des caprices de l'imagination. Tel par exemple, pour expliquer que la doctrine de l'unité de Dieu s'est conservée chez le peuple juif, s'écrie avec emphase : le désert est monothéiste! Et la foule des lecteurs de répéter après lui cette sublime naïveté : le désert est monothéiste! Comme si les habitants du grand Sahara, le premier désert du monde, n'étaient pas les plus grossiers fétichistes qu'il y ait sur la terre. Tel autre fera de l'idée de l'immortalité l'apanage du génie druidique, tandis que cette doctrine est mille fois plus clairement exprimée dans les livres sacrés des Hébreux que par les coutumes bizarres des anciens Gaulois. Tel enfin croira

faire preuve de profondeur en affirmant que le génie des races germaniques est essentiellement protestant, sans considérer que la majeure partie de l'Allemagne n'a jamais cessé d'être catholique, et que l'Angleterre protestante depuis trois siècles est restée catholique quatre fois plus longtemps. Voilà l'esprit faux, chimérique, fataliste qui cherche à prédominer dans la science. D'après ce système, la vérité n'est plus une et universelle; elle est purement relative et varie suivant les climats; chaque race la crée selon le génie qui lui est propre : c'est le panthéisme sous sa forme la plus rigoureuse et la moins dissimulée. Si l'on prétend par là introduire un droit nouveau dans la critique, lequel consisterait à ne tenir compte d'aucun principe ni d'aucune règle pour donner libre cours à la fantaisie, nous demeurerons fidèles à l'ancien droit avec ceux qui ne font pas dépendre la vérité religieuse d'un degré de latitude, d'une nuance de caractère ou de tempérament, mais qui la placent au-dessus de la condition changeante des choses humaines, parce qu'elle est immuable et absolue comme Dieu.

Pardonnez-moi, Messieurs, ce retour sur la critique contemporaine, à propos de quelques vues récentes sur le druidisme. Avant d'aller puiser aux sources historiques la connaissance de la religion des anciens Gaulois, je tenais à vous signaler les procédés arbitraires à l'aide desquels certains auteurs admirent à leur aise dans les systèmes qu'ils discutent, non ce qui s'y trouve, mais ce qu'ils y placent; car ce qui a valu à la théologie druidique cet enthousiasme chaleureux, c'est qu'on a cru y retrouver une théorie fort en vogue chez quelques écrivains modernes, celle des épreuves successives et de la préexistence des âmes. Au milieu de ces controverses qui s'agitent dans la presse quotidienne, dans les revues et dans les livres, l'étude consciencieuse du christianisme, de ses dogmes, de son histoire, de sa littérature, devient plus que jamais un devoir et une nécessité. En matière reli-

gieuse, il n'y a pas d'affirmation qui coûte : on discute tout, on tranche sur tout, et l'on sait peu, parce qu'on n'étudie rien moins que la religion. Voilà une des plaies qui affligent notre génération; ce défaut d'instruction solide la livre à la merci de tous les faiseurs de systèmes qui dissimulent sous l'audace des affirmations leur peu de connaissance de la religion qu'ils jugent. Il y a tel écrivain qui tous les matins cite l'Église entière à la barre de son tribunal, et que l'on embarrasserait peut-être en lui adressant une simple question de catéchisme. Et pourtant ce ne sont pas des souvenirs de catéchisme seulement, mais de la science théologique qu'il faudrait pour traiter sérieusement de si graves matières. Nos pères le comprenaient ainsi; car dans cette France d'autrefois, qu'un patriotisme de fraîche date traîne sur la claie avec tant de complaisance, il y avait sans doute quelques bonnes choses. On y pensait généralement que la connaissance de la religion peut seule donner le droit de discuter les plus grands intérêts de l'humanité; la théologie y formait le couronnement des études libérales, et la Sorbonne était heureuse de pouvoir conférer son grade le plus élevé à des jurisconsultes et à des littérateurs. Nous appelons de tous nos vœux ce retour des esprits vers les sciences théologiques, dans la persuasion où nous sommes que la religion approfondie davantage par les laïques serait à la fois moins attaquée et mieux défendue. D'ailleurs le mouvement de l'histoire moderne nous ramène tous malgré nous vers ces grandes et belles études. Il suffit de porter le regard autour de nous pour voir que les controverses religieuses n'ont rien perdu de leur importance; et ce n'est pas se livrer à une prédiction trop hardie, que de prétendre qu'elles prendront dans l'avenir une place encore plus considérable. Voilà pourquoi une teinte légère ou superficielle de la religion ne saurait suffire à ceux qui ne veulent pas rester étrangers aux événements et aux choses de leur époque. Votre présence dans cette enceinte, Messieurs, est pour nous une consolation et une espérance : l'empressement

avec lequel vous répondez à nos efforts prouve que les questions religieuses sont restées pour vous ce qu'elles étaient pour vos pères, les plus vitales de toutes, les questions qui exigent le plus d'attention de ceux qui les étudient, et le plus de respect de ceux qui les traitent.

DEUXIÈME LEÇON

Le druidisme. — Sa valeur religieuse et morale. — Opinions de Cicéron et de César touchant l'ancienne religion des Gaulois. — Caractère polythéiste du druidisme à l'époque de la conquête romaine. — Vestiges du monothéisme primitif dans la théologie druidique. — La religion des Gaulois comparée avec celle de l'époque patriarcale. — Rapports entre le druidisme et le naturalisme panthéistique des Pélasges. — Témoignages de Lucain et de Pline.— La cérémonie du gui, centre de la liturgie des druides. — Sa signification probable. — La doctrine de l'immortalité de l'âme et de la vie future chez les Gaulois. — La pratique des sacrifices humains dans son principe et dans ses conséquences. — Fusion du panthéisme naturaliste des Gaulois avec l'anthropomorphisme gréco-romain. — Dans quelles conditions se trouvait la Gaule par rapport à la prédication évangélique.

Messieurs,

Avant de remonter aux origines de l'éloquence chrétienne dans la Gaule, nous avons dû commencer par jeter un coup d'œil rapide sur l'état religieux et moral de ce pays pendant les siècles qui ont précédé la prédication de l'Évangile. Cette étude préliminaire nous oblige à consacrer un examen sérieux aux croyances et au culte qui avaient prévalu dans la race celtique, c'est-à-dire au druidisme.

Or, comme je le disais dans ma dernière leçon, les seuls renseignements positifs que nous ayons sur l'ancienne religion des Gaulois sont dus aux auteurs grecs et latins; car la tradition, ou la transmission orale, est l'unique voie par laquelle les druides aient jamais communiqué leurs doctrines. A cette première source de témoignages il faut ajouter les monuments celtiques épars sur notre sol et dont l'archéologie travaille sans relâche à nous livrer la clef. De plus, il serait injuste de négliger absolument les poésies des bardes gallois du moyen âge, lesquelles ne laissent pas de refléter quelques traits d'une époque à la vérité bien antérieure.

Enfin la comparaison avec des religions mieux connues, et qui offrent certains caractères de ressemblance avec le druidisme, sert à éclaircir des détails obscurs par eux-mêmes et peut suppléer sur quelques points au silence de l'histoire. C'est à l'aide de ces diverses lumières qu'une critique judicieuse pénètre au milieu du dédale des antiquités gauloises, en se tenant à égale distance d'une détraction systématique et d'un engouement irréfléchi.

Ouvrons d'abord Cicéron et César. Rien de plus opposé, à première vue, que leurs sentiments sur la question qui nous occupe :

« Les Gaulois, écrit l'auteur des *Commentaires*, reconnaissent Mercure, Apollon, Jupiter, Mars et Minerve; mais ils ont pour Mercure une vénération toute particulière. Leur croyance à l'égard de ces divinités est presque la même que celle des autres peuples : ils regardent Mercure comme l'inventeur de tous les arts; ils pensent que ce dieu préside aux chemins et qu'il a une grande influence sur le commerce et les richesses, qu'Apollon éloigne les maladies, qu'on doit à Minerve les éléments de l'industrie et des arts mécaniques, que Jupiter régit souverainement le ciel et que Mars est le dieu de la guerre [1]. »

Ainsi, d'après César, la religion des Gaulois n'aurait guère différé de celle des Grecs et des Romains. Cicéron n'est pas du même avis; le rapprochement qu'établit l'un devient une antithèse chez l'autre :

« Les peuples qui habitent les Gaules, s'écrie l'orateur romain dans son plaidoyer en faveur de Fontéius, n'ont ni les mœurs ni le naturel des autres hommes; car tandis que ceux-ci ne prennent les armes que pour la défense de leur religion et qu'au fort de la guerre ils s'adressent aux dieux pour obtenir la paix et le pardon, eux, au contraire, attaquent toutes les autres religions, et font la guerre même aux dieux immortels [2]. »

1. César, *Bell. Gall.*, VI, 17. 2. Cicéron, *pro Marco Fonteio.*

S'il fallait se prononcer entre ces deux témoignages, le choix ne saurait être douteux. L'écrivain militaire relate avec calme ce qu'il a vu ou cru voir, tandis que l'avocat d'un proconsul accusé par les Gaulois ne néglige rien sans doute pour charger ses adversaires au profit de son client. Mais ni l'un ni l'autre ne se renferme dans les limites exactes de la vérité : celui-ci exagère les différences, celui-là les rapports qui existaient entre la religion des Gaulois et celles des autres peuples. En réalité, il n'y avait ni une analogie si frappante ni une opposition tellement marquée. Ce qui trompait le coup d'œil de César, d'ordinaire si net et si sûr, c'est qu'il transportait dans le polythéisme gaulois le langage et les formes de la mythologie classique : il habillait à la romaine les dieux de la nation qu'il s'efforçait d'arracher à ses habitudes pour l'assimiler à la race latine. Retrouvant parmi ces divinités quelques attributs distinctifs qui rappelaient celles de la Grèce et de Rome, il conclut à l'identité là où une critique plus délicate aurait tenu compte d'une différence réelle d'origine et de physionomie. C'est ainsi que l'Olympe grec passa dans les forêts de la Gaule, et les habitants de la cour céleste se reconnurent sans trop de peine sous les traits d'Ésus, de Teutatès, de Belen, de Taranis, de Camul, etc. Xénophon avait usé du même procédé à l'égard des dieux de la Perse qui apparaissent dans la *Cyropédie* sous les noms grecs de Jupiter, de Vesta, de Castor et de Pollux. Certes, toute expression du génie propre à chaque peuple, toute couleur locale s'effaçait dans cette absorption des mythologies particulières par le polythéisme gréco-romain ; aussi ne doit-on admettre ces témoignages qu'en les dépouillant de ce qu'une interprétation trop étroite y a mêlé d'arbitraire et d'incertain.

Mais, Messieurs, ce qui ressort avec évidence des *Commentaires* de César, c'est que longtemps avant la conquête romaine la théologie druidique avait glissé dans le polythéisme. Je comprends que César, plus occupé à vaincre

les Gaulois qu'à étudier leur religion, ait pu confondre leurs dieux avec ceux de Rome, en les affublant de noms empruntés à la mythologie classique : Tacite a fait de même pour les Germains auxquels il assigne pour dieux Mercure, Hercule et Mars; mais ce que je ne comprendrais pas, même en ne lui supposant qu'une connaissance superficielle de ce qu'il voulait décrire, c'est que le conquérant de la Gaule eût prêté aux habitants de ce pays la croyance à plusieurs divinités, si la doctrine de l'unité de Dieu avait prédominé parmi eux, comme le prétendent les panégyristes modernes du druidisme. Ici, le témoignage de l'historien militaire ne saurait être suspect, d'autant moins qu'il est confirmé par toute l'antiquité : Strabon, Pomponius Méla, Diodore de Sicile, Pline, Lucien, tous ceux qui parmi les anciens ont parlé de la religion des Gaulois, s'accordent à y reconnaître plusieurs divinités; Lucain en cite trois sous leurs véritables noms, Ésus, Teutatès et Taranis; Lucien y ajoute l'Hercule gaulois, Ogmius[1]. Les monuments gallo-romains justifient de tout point ces assertions, en représentant les anciens dieux gaulois à côté ou à la suite des nouvelles divinités importées par la conquête, comme le bénédictin dom Martin l'a démontré dans son volumineux travail sur la religion des Gaulois[2]. Jamais il n'est venu en idée aux au-

1. Strabon, l. IV, c. 5, § 4, Méla, *de Situ orbis*, III, 2; Diod., l. V; Pline, l. XVI, c. 44; Lucien, *Herc. Gall*, *Jupiter Tragœdus;* Lucain, *Pharsal.*, l. I, v. 445 et ss.; Lactance, *Instit. div.*, I, 21; Minut. Felix, c. 30. — Les apologistes modernes du druidisme ne sont guère rassurés sur ce point. M. Jean Reynaud cherche à dissimuler le polythéisme gaulois sous le nom de culte des anges (*Encyclop. nouv.*, art. Druidisme); mais c'est là une pure plaisanterie. Lucain et Lactance nous apprennent que les Gaulois offraient des sacrifices humains à Teutatès aussi bien qu'à Ésus; or, nulle part, l'acte principal du culte ne s'est rapporté qu'à des divinités proprement dites. M. Henri Martin se rend de meilleure grâce, sans toutefois céder complétement à l'évidence : « C'est par ces personnifications, dit-il, que la religion gauloise, unitaire au fond et si ennemie de l'idolâtrie, touche cependant aux illusions du polythéisme. Elle transforme en êtres particuliers des attributs divins, ou des manifestations de la puissance créatrice. » (*Hist. de France*, t. I, 83.) C'est précisément en cela que consiste le polythéisme.

2. *La Religion des Gaulois tirée des plus pures sources de l'antiquité*, par dom Martin, de la congrég. de Saint-Maur, 2 vol. in-4°. Paris, 1727.

teurs grecs ou romains d'attribuer aux Juifs le culte de plusieurs dieux, si peu renseignés qu'ils fussent d'ailleurs sur la religion de ce peuple. Pourquoi cela? Parce que les Juifs étaient en effet monothéistes. On eût agi de même à l'égard des Gaulois, si leur système théologique avait présenté un caractère analogue. Enfin, dans l'hypothèse que la doctrine de l'unité de Dieu se fût conservée à peu près intacte parmi les Celtes, concevrait-on la facilité avec laquelle leur religion s'est laissé fondre dans le polythéisme romain? Comment s'expliquer, dans ce cas, que les soixante cités de la Gaule aient pu décréter l'érection d'un temple à Auguste, presque immédiatement après la conquête; que, déjà sous Tibère, les nautoniers de la Seine aient associé les dieux de Rome à leurs vieilles divinités celtiques, comme le prouve le fameux bas-relief découvert en 1711 sous le chœur de Notre-Dame de Paris? Évidemment, les esprits étaient préparés de longue date à une pareille fusion : à l'exemple de tous les peuples païens, les Gaulois avaient succombé à l'éternelle tentation de confondre le Dieu unique avec les puissances inférieures du monde invisible et avec les éléments de la nature.

Dans son *Histoire des Gaulois,* M. Amédée Thierry a suivi une voie mitoyenne déjà tracée par dom Martin au commencement du siècle dernier. En examinant avec attention le caractère des faits relatifs aux croyances religieuses de la Gaule, le savant historien a cru y reconnaître deux ordres d'idées, deux corps de symboles et de superstitions tout à fait distincts, en un mot, deux religions : l'une, toute sensible, dérivée de l'adoration des phénomènes naturels, et rappelant le polythéisme de la Grèce par ses formes ainsi que par la marche libre de son développement; l'autre, fondée sur un panthéisme matériel, religion métaphysique, mystérieuse, sacerdotale, présentant avec celles de l'Orient la plus étonnante conformité. Cette dernière, postérieure au polythéisme gaulois, aurait été implantée, sous le nom de druidisme, sur le territoire conquis par Hu ou Hésus le

puissant, chef de la première invasion des Kimris. De cette manière, il y aurait eu deux religions bien différentes dans la Gaule primitive : l'une, plus grossière et plus matérialiste, pour le vulgaire; l'autre, plus spiritualiste et plus raffinée, pour les hautes classes de la société[1].

Cette opinion, quelque spécieuse qu'elle soit, ne me semble pas conforme à la vérité historique. L'existence de deux religions distinctes dans la Gaule primitive n'est appuyée sur aucune preuve valable. On parle bien des antiques et précieuses traditions des Kimris; mais jusqu'à présent on s'est dispensé de les produire; car j'imagine qu'on ne prétend point désigner par là les rêveries poétiques des bardes du XIV[e] et du XV[e] siècle après Jésus-Christ : ce serait un anachronisme de plus de deux mille ans. Le druidisme a pénétré si avant dans la vie religieuse des anciens Gaulois qu'il est impossible d'y voir un produit du dehors imposé par voie de conquête et de domination. De plus, la place exclusivement souveraine qu'occupent les druides dans le système religieux de la race celtique ne permet pas de supposer dans le peuple des croyances ou des pratiques soustraites à leur contrôle et à leur influence. L'antiquité n'a qu'une voix sur le despotisme sans frein qu'exerçait autour d'elle cette classe d'hommes dépositaires de tout savoir, auteurs ou interprètes de toute loi tant divine qu'humaine ; rien n'échappait à leurs regards : cérémonies, sacrifices, culte public et dévotions privées, ils réglaient toutes choses avec une autorité qui ne trouvait ni résistance ni limites. Si donc, comme on l'avoue, l'adoration des génies et des forces de la nature avait cours parmi les Gaulois, c'est que les ordonnateurs suprêmes de la religion nationale partageaient eux-mêmes ces superstitions : longtemps avant la conquête romaine la théologie druidique avait glissé dans le polythéisme, avec cette différence sans

1. *Histoire des Gaulois*, par M. Amédée Thierry, l. IV, c. I, p. 471 et ss. 5[e] édit., Paris, 1859. — *La Religion des Gaulois*, par dom Martin, l. I, c. III, p. 27 et ss.

doute que le peuple renchérissait encore sur les erreurs de ses maîtres par la grossièreté de ses imaginations.

Ainsi, Messieurs, l'on ne saurait douter que l'idée de Dieu ne fût déjà fort altérée chez les Gaulois, au moment où le contact des Grecs et des Romains allait précipiter leur décadence religieuse. Est-ce à dire qu'on ne puisse pas retrouver dans le symbole druidique un fonds de monothéisme travesti, il est vrai, défiguré, mais subsistant à travers les siècles comme un reste immortel de la religion primordiale ? Assurément non. Ce fonds primitif, nous l'avons dit plus d'une fois, ne s'est complétement perdu chez aucun peuple. J'accorde bien volontiers que les Gaulois, aussi bien que les Grecs, honoraient une divinité principale à laquelle surtout se rapportaient leurs hommages. Que ce dieu suprême de la Gaule ait porté le nom d'Ésus, comme le prétend dom Martin et après lui la plupart des critiques modernes, c'est un point historique qui me paraît fort vraisemblable [1]. Je ne ferai même pas difficulté d'admettre que le druidisme présentait un système théologique supérieur sous bien des rapports au polythéisme grec ou romain ; et cela par une raison toute simple : ayant conservé un caractère plus traditionnel, il s'écartait moins de la religion primitive du genre humain. Car rien n'est plus faux que l'hypothèse imaginée au siècle dernier par Condorcet et adoptée par Benjamin Constant, ainsi que par d'autres écrivains plus récents : dans cette supposition, les anciens peuples auraient suivi une marche ascensionnelle vers la divinité, en s'élevant graduellement du fétichisme à des conceptions religieuses de plus en plus épurées. C'est le contraire qui est le vrai. Autant vaudrait professer l'athéisme que d'affirmer cette

1. M. Jean Reynaud croit retrouver dans Ésus le Destin des Grecs, Αἶσα, ἀεὶ οὖσα, celui qui est toujours. (*Encyclop. nouv.*, art. Druidisme.) — M. Amédée Thierry pense que les Gaulois ont identifié Ésus avec Hu-Godarn, le chef de l'invasion des Kimris. (*Histoire des Gaulois*, l. IV, ch. I, p. 476.) — Cette discussion philologique est étrangère au fond même de la question.

proposition : l'homme est sorti fétichiste des mains de Dieu. Ce que le raisonnement établit sans réplique, les faits le confirment. Les nations de l'antiquité ont descendu l'échelle des religions bien loin de la remonter : à mesure qu'on s'éloigne de leur berceau, on rencontre des croyances moins élevées, des pratiques plus immorales. Elles-mêmes le sentaient si bien qu'elles faisaient dériver de leurs ancêtres ce qu'il y avait de plus pur dans leurs doctrines et dans leur culte. Platon et les philosophes ne pensaient pas autrement là-dessus que le vulgaire. Ici, Messieurs, je ne puis que vous rappeler nos études sur le polythéisme, dans lesquelles nous avons démontré que l'idolâtrie proprement dite ou le fétichisme, loin d'avoir servi de point de départ aux religions anciennes, en a été le terme et le dernier mot [1].

Je ne suis donc pas étonné que d'anciens auteurs comme Celse aient cru trouver quelques rapports entre la religion des Gaulois et celle des Juifs [2]. Un peuple renfermé en lui-même, sans relations d'idées avec les nations étrangères, devait tout naturellement conserver plus de vestiges de l'époque patriarcale. C'est ainsi que la coutume des druides d'offrir leurs sacrifices en plein air, au milieu d'épaisses forêts, de préférence à l'enceinte des temples, rappelle cet âge reculé du monde où Abraham invoquait le nom du Seigneur sous les chênes de Mambré. De même il est impossible de n'être pas frappé du caractère de res-

1. *Les Apologistes chrétiens au IIe siècle, S. Justin*, leçons VI, VII, VIII. Il est regrettable de trouver les traces de la théorie de Condorcet dans l'*Histoire des Gaulois* de M. Amédée Thierry, l. IV, ch. I, p. 476, 477. Du reste, la partie philosophique de cet ouvrage, si remarquable pour l'érudition, est assez faible.

2. Orig. *contre Celse*, l. I. M. Jean Reynaud abuse étrangement de ce passage d'Origène pour relever la théologie druidique. Celse montre assez dans quel sens restreint il établit cette analogie, en mettant les druides de la Gaule sur le même rang que les Gètes et les Galactophages d'Homère. Il en est ainsi également du témoignage de Clément d'Alexandrie qui appelle les druides des philosophes au même titre que les Chaldéens, les Samanéens de la Bactriane et les Mages de la Perse. Or, il est certain que les Chaldéens et les Mages n'étaient rien moins qu'exempts des erreurs du polythéisme.

semblance que présentent les monuments druidiques avec ces monolithes qui servaient d'autels à Jacob et à ses descendants, avec ces amas de pierres levées que réunissaient les enfants d'Israël, du temps de Josué et des Juges, soit pour indiquer la sépulture d'un personnage considérable, soit pour éterniser le souvenir d'un événement. Lorsqu'on voit ces tables et ces aiguilles de pierres brutes qui, alignées ou rangées en cercle, formaient le sanctuaire des druides, on croit entendre un écho lointain de ces paroles divines rapportées dans l'*Exode* et dans le *Deutéronome :* « Si tu m'élèves un autel de pierres, tu ne le feras point avec des pierres taillées; si tu y mets le fer, il sera souillé... Tu élèveras un autel au Seigneur ton Dieu avec des pierres que le fer n'a pas touchées, avec des roches informes et non polies[1]. » Assurément, l'analogie est incontestable. En quittant les plaines natales de la haute Asie, les ancêtres des Gaulois avaient emporté avec eux ces traditions du monothéisme primitif; mais, si leurs descendants conservèrent assez longtemps les formes extérieures de la religion primordiale, il n'en fut pas de même de la grande doctrine qui en faisait le fond. Je veux bien qu'ils ne soient pas descendus jusqu'à cet anthropomorphisme brillant et sensuel auquel le génie artistique des Hellènes se laissa entraîner avec tant de facilité : passant leur vie au milieu des forêts, les druides s'arrêtèrent au culte de la nature et des éléments, qui forme le deuxième degré sur l'échelle du polythéisme; et, s'il fallait chercher dans le développement religieux des peuples de l'Europe orientale une période correspondante au druidisme, on la trouverait sans peine dans la période pélasgique, antérieure à l'anthropomorphisme des Hellènes.

Rien ne ressemble mieux, en effet, au naturalisme panthéistique des Pélasges que le système religieux des druides[2].

1. *Exode*, xx, 25; *Deuter.* xxvii, 5 et 6.

2. Voyez K. Barth, *Ueber die Druiden der Kelten und die Priester der alten Teutschen.* Erlangen, 1826, p. 92 et ss.

A l'exemple de ces derniers, les populations primitives de la Grèce n'avaient ni temples ni grands édifices destinés au culte. C'est sous l'ombrage des chênes sacrés de Dodone, dit Pausanias, qu'on sacrifiait à Jupiter[1]. Des monceaux de pierres s'élevaient en l'honneur des dieux sur le sol de la Grèce ancienne; et les constructions cyclopéennes rappellent à tous égards les monuments celtiques[2]. Là aussi, comme chez les druides, point d'images taillées avec art, mais de simples pierres brutes, de grossiers troncs d'arbres, des roches allongées en colonnes, tels sont les symboles auxquels l'imagination des Pélasges attachait la présence de la divinité. Lacs et fontaines, vents et forêts, tout leur semblait animé d'une vertu divine. Cette mythologie naturaliste reparaît tout entière dans le druidisme qui finit par aboutir à une déification générale des éléments. Qu'est-ce en effet que l'adoration du tonnerre, du soleil, des forêts, sous les noms de Tarann, de Belen, d'Arduinna, sinon un vaste panthéisme qui confond le vrai Dieu avec la création? Les druides n'emprisonnaient pas, il est vrai, la divinité dans des statues de forme humaine, contrairement à l'usage des Hellènes; mais ils adressaient leurs hommages aux puissances de la nature. C'est dans des lacs ou des marais sacrés qu'ils jetaient en sacrifice l'or et l'argent[3]. Un chêne, dit Maxime de Tyr, leur servait de statue pour représenter la divinité[4]. Ce culte des arbres et des bois peut même être envisagé comme l'un des traits caractéristiques du druidisme; Lucain l'a décrit admirablement dans le troisième livre de la *Pharsale :*

« Hors de l'enceinte de Marseille, dit le poëte, il y avait un bois sacré, sur lequel on n'avait jamais osé porter la cognée depuis la naissance du monde. Des arbres touffus couronnaient la terre où ils étaient plantés; ils formaient

1. Pausanias, l. VIII, c. 17, § 35.
2. Strabon, l. VIII, p. 343.
3. *Ibid.*, l. IV.
4. Maxime de Tyr, *Dissert.* XXXVIII.

partout des berceaux impénétrables aux rayons du soleil, et sous lesquels régnaient une fraîcheur et une obscurité perpétuelles. Les Pans, les Sylvains et les Nymphes champêtres ignoraient ce lieu destiné à des mystères tout barbares. On n'y voyait de tous côtés que des autels où l'on égorgeait des victimes humaines dont le sang rougissait les arbres d'alentour qui en dégouttaient sans cesse. S'il faut en croire l'antiquité la plus reculée, nul oiseau ne s'y est jamais perché sur un arbre, nul animal n'est jamais entré dans le bois, nul vent n'y a jamais fait sentir son souffle et jamais la foudre n'y est tombée. Les chênes, que n'agite pas le moindre zéphyr, portent dans tous les cœurs une sainte horreur qu'augmente encore l'eau noire qui serpente et coule dans divers canaux. Les figures des dieux du bois sont sans art et consistent en des troncs bruts et informes qui sont sur pied; la mousse jaunâtre qui les recouvre de haut en bas inspire l'étonnement et la tristesse. C'est le génie des Gaulois de n'être ainsi pénétrés de respect que pour des dieux représentés sous des figures tout à fait éloignées du goût des autres nations; aussi leur vénération et leur crainte redoublent à proportion qu'ils ignorent les dieux mêmes qu'ils adoptent. La tradition porte que ce bois s'émeut et tremble fréquemment. Alors on entend des voix mugissantes sortir des cavernes; les ifs abattus ou coupés se redressent, reverdissent, repoussent; le bois est tout en feu sans se consumer, et les chênes sont entortillés de dragons monstrueux. Les Gaulois, par motif de respect, n'oseraient habiter ce bois : ils l'abandonnent tout entier aux dieux; seulement, à midi et à minuit un prêtre y va tout tremblant célébrer ses redoutables mystères, dans la crainte que le dieu auquel le bois est consacré ne vienne se présenter à lui. »

Voilà bien, Messieurs, si je ne me trompe, le caractère simple et grossier des religions de la Grèce pendant la période pélasgique : des bois sacrés pour sanctuaires, des troncs d'arbres comme symboles de la divinité, et l'horrible

appareil des sacrifices humains [1]. En disant que les simulacres des Gaulois ne ressemblaient en rien à ceux des autres nations, Lucain veut parler des religions de son temps que l'anthropomorphisme avait complétement envahies; or, suivant la remarque que nous faisions tout à l'heure, la déification de l'homme ou l'apothéose occupait une moindre place dans le système religieux des druides. Si l'on ajoute à cette description d'un sanctuaire gaulois par Lucain celle que donne Pline l'Ancien de la principale cérémonie druidique, on pénètre sans trop de peine au fond de ce panthéisme naturaliste auquel se réduisait la religion de nos ancêtres païens.

« Les druides, dit l'écrivain latin, qui sont chez les Gaulois ce que les mages sont ailleurs, n'ont rien d'aussi sacré que le gui et l'arbre qui le porte, pourvu que ce soit un chêne. Ils choisissent donc toujours un bois de chênes; aussi en ont-ils une si haute idée qu'ils ne font pas la moindre cérémonie sans se parer d'une couronne de feuilles de chêne, et c'est apparemment du nom grec de cet arbre que vient celui de druides [2]. Au reste, ces philosophes prétendent que tout ce qui naît sur le chêne vient des cieux, marque évidente que Dieu même l'a choisi. Le gui est fort difficile à trouver; quand on l'a découvert, les druides vont le chercher avec les sentiments d'un saint respect; c'est en tout temps le sixième jour de la lune, jour si célèbre parmi eux qu'ils l'ont désigné pour être le commencement de leurs mois, de leurs années et de leurs siècles même, qui ne sont que de trente ans. Le choix

1. Pausanias, II, c. XIII, § 3; IX, ch. III, § 2; Platon, *de Legibus*, I, 2; Eusèbe, *Prépar. évang.*, III, 1.

2. Pline s'est évidemment trompé en faisant dériver le mot druides du grec δρῦς, chêne : dans la langue celtique, cet arbre est appelé *deru*, et c'est de ce radical que les Gaulois ont tiré le nom de leurs druides, *hommes du chêne*. Latour-d'Auvergne, dans ses *Origines celtiques*, croit retrouver dans le mot derwyddyn qu'emploient les poésies galloises, les trois radicaux *derw*, chêne; *vydd*, gui ; *dyn*, homme. Les druides auraient donc été les *hommes du gui de chêne*. Diodore de Sicile les appelle *saronides*, du mot grec σαρωνὶς, qui signifie chêne.

qu'ils font de ce jour vient de ce que la lune y a déjà une certaine force, bien qu'elle ne soit point arrivée au milieu de sa croissance; enfin, ils sont tellement prévenus en faveur de ce jour qu'ils lui donnent un nom qui signifie dans leur langue *guérison de tous les maux*. Lorsque les druides ont préparé sous l'arbre tout l'appareil du sacrifice et du festin qui doit le suivre, ils font approcher deux taureaux blancs qu'ils attachent par les cornes pour la première fois. Ensuite un prêtre revêtu d'une robe blanche monte sur l'arbre, et coupe avec une faux d'or le gui qu'on reçoit dans un sagum blanc. Cette cérémonie est suivie de sacrifices au milieu desquels les druides conjurent Dieu de faire que son présent porte bonheur à ceux qui en seront honorés. Au surplus ils tiennent que l'eau du gui rend féconds les animaux stériles qui en boivent, et qu'elle est un remède spécifique contre toutes sortes de poisons. Exemple manifeste, conclut le naturaliste sceptique, que toute la religion des hommes se réduit fort souvent à des choses frivoles [1]. »

Cet acte capital de la liturgie druidique a exercé de tout temps la sagacité des interprètes. Quelle peut avoir été la signification de cette singulière cérémonie? Ici, le silence de l'histoire oblige la critique à être sobre en conjectures. Doit-on n'y voir qu'une mystification par laquelle les druides, médecins et théologiens tout ensemble, exploitaient la crédulité du vulgaire, en faisant commerce d'une sorte de panacée dont la vente procurait à leur ordre une source de revenus? Je ne pense pas que tout se soit borné à une supercherie intéressée. Faut-il y chercher une action symbolique dont le sens nous échappe, peut-être une réminiscence lointaine de cet arbre de vie placé au milieu du paradis terrestre comme le sacrement de l'immortalité? Le souvenir de ce signe mystérieux se serait-il perpétué dans l'esprit des peuples à travers l'altération

1. *Hist. nat.*, l. XVI, c. XLIV.

qu'avaient subie les traditions primitives du genre humain? Le breuvage druidique peut-il être assimilé à cette infusion d'asclépiade qui, sous le nom de *homa*, possédait aux yeux des anciens Perses une vertu si merveilleuse? Pline semble indiquer cette analogie en rapprochant le druidisme du système religieux des mages [1]. Mais il s'en faut bien que cette coutume ait été particulière à la religion de Zoroastre : nous la retrouvons dans l'Inde, où la liqueur merveilleuse, appelée *soma*, occupait le même rang; à Éleusis, où ceux qui étaient initiés aux mystères buvaient le *cycéon*. En réunissant ces vestiges épars dans l'histoire religieuse des anciens peuples, on arrive à constater une loi générale dont l'application varie selon les temps et les lieux. Soit réminiscence du passé, soit pressentiment de l'avenir, le monde déchu aspirait à entrer en communion étroite avec la divinité; mais comme, par suite de la confusion des doctrines, il supposait le principe divin répandu dans la nature et identifié avec elle, il cherchait à le recueillir en s'assimilant un végétal auquel il prêtait une vertu surnaturelle : de là le *homa* des Perses, le *soma* des Indiens, le *cycéon* des Grecs, l'*eau de gui* des Gaulois, véritable caricature anticipée du sacrement de la vie divine ou de la communion eucharistique! De cette manière on n'a pas trop de peine à se rendre compte de l'acte principal de la liturgie gauloise. La cérémonie du gui présente le même caractère que les fêtes agricoles de la Grèce : de part et d'autre, c'est le culte de la nature symbolisée de diverse façon; pour des hommes qui passent leur vie au milieu des forêts, le gui de chêne remplace, comme emblème religieux, l'épi de blé autour duquel se meut toute la légende de Triptolème et de Cérès. Par là, sans doute, on ne peut pas se flatter d'avoir éclairci complétement un point d'histoire religieuse sur lequel nous ne possédons que de faibles

1. *Hist. nat.*, l. XXIX.

données : nous en sommes toujours réduits à ignorer pourquoi les druides résumaient le culte de la nature précisément dans le gui de chêne comme dans sa plus haute expression; mais on s'abuserait beaucoup sur leur degré de culture intellectuelle, si l'on voulait prétendre qu'une certaine vertu thérapeutique exagérée par eux, ou bien la rareté de l'apparition de cette plante vivace et ligneuse sur le chêne, ne pourrait pas suffire à la rigueur pour expliquer cette prédilection.

Les panégyristes modernes du druidisme ont cru entrevoir un sens plus profond dans la cérémonie de la récolte du gui. A les entendre, ce végétal, dont la verdure ne meurt pas, aurait été pour les Gaulois l'image de l'immortalité, une expression figurée du principe de la personnalité humaine. Vous voyez, disent-ils, cette plante qui ne vit point par elle-même, mais ne subsiste que de la séve qu'elle tire de l'arbre où elle prend racine : le dogme théologique n'éclate-t-il pas ici à travers le symbole transparent dont il s'enveloppe? Peut-on y voir autre chose que le mystère suprême de la création, la créature unie au créateur et pourtant distincte de lui, l'être particulier puisant à tout moment la vie dans le sein de l'Être universel qui le supporte[1]? Je ne m'oppose nullement, pour ma part, à ce qu'on découvre de si grands mystères dans le gui de chêne; mais ce que je désirerais, c'est qu'on fournît à tout le moins un mot de preuve pour démontrer que telle était en effet la pensée des anciens Gaulois; sinon, tout esprit tant soit peu familier avec l'antiquité ne pourra s'empêcher de voir dans ce raffinement de métaphysique transporté au milieu des Arvernes et des Allobroges un anachronisme évident. C'est ainsi qu'en imaginant partout des mythes philosophiques, les néo-platoniciens du IIIe et du IVe siècle prêtaient leurs propres idées à ceux dont ils cherchaient à dissimuler les

1. M. Henri Martin, *Hist. de France*, t. I, 69. — M. Jean Reynaud, *Encyclop. nouvelle*, art. Druidisme.

erreurs grossières : rien de plus arbitraire ni de moins sérieux. Toute cette interprétation part d'une hypothèse fausse, suivant laquelle la doctrine de l'immortalité aurait été plus précise chez les Gaulois que partout ailleurs. Ici encore, il faut consulter les témoignages des anciens, si l'on ne veut pas se livrer à des suppositions toutes gratuites.

Certes, Messieurs, la croyance des Gaulois à la vie future était fortement enracinée dans leur cœur; mais ce qui n'est pas moins certain, c'est qu'ils se faisaient de cette vie une idée très-peu relevée : ils la regardaient tout simplement comme le prolongement ou la copie de celle que nous menons ici-bas. En arrivant dans l'autre monde, l'âme du défunt y conservait ses habitudes et ses passions : le guerrier y retrouvait son cheval, ses armes et des combats; le chasseur avec ses chiens continuait à y poursuivre le buffle et le loup dans d'éternelles forêts; l'esclave, à exécuter les volontés de son maître; le client, à servir son patron. De là cette coutume féroce, attestée par César, de faire égorger à la mort d'un personnage important un certain nombre de ses clients et les esclaves qu'il avait le plus aimés, pour qu'il pût les reprendre à son service au delà du tombeau. Les Gaulois poussaient la naïveté sur ce point jusqu'à brûler avec le corps du défunt des lettres qu'il devait lire ou remettre à d'autres morts. Bien plus, ils renvoyaient souvent à la vie future la décision de leurs affaires d'intérêt, et se prêtaient de l'argent qui ne devait être remboursé que dans l'autre monde [1]. Tout cela dénote dans le druidisme, à côté d'un sentiment profond de l'immortalité, un ensemble de notions fort peu spiritualistes.

1. Strabon, l. IV; Diod. de Sicile, l. V, 28; César, *de Bell. Gall.*, l. IV, c. XLIV; VI, 14 et 19; Pomponius Méla, l. III, c. II; Valère Maxime, l. II, c. IX; Lucain, *Pharsale*, l. I, etc. Suivant le témoignage de César, de Valère Maxime et de Diodore de Sicile, les Gaulois croyaient à la métempsycose; mais ce point de doctrine ne se concilie guère avec leurs coutumes. Comment auraient-ils pu se flatter d'aller vivre avec les morts dans les bûchers desquels ils se jetaient, s'ils avaient cru que l'âme dût passer dans un autre

Si c'est là-dessus que s'appuient nos modernes admirateurs des druides pour vouloir ressusciter ce qu'ils appellent l'âme ou le génie de la Gaule ancienne, on doit avouer qu'ils ne se montrent pas difficiles. Du reste, ils ne rendent pas justice à nos ancêtres païens en cherchant à leur faire honneur de ce qui leur a été commun avec d'autres peuples barbares. Le paradis gaulois est, à peu de chose près, celui des Scandinaves ou des anciens Germains [1]; et l'on ne s'éloignerait guère de la vérité si on le comparait à celui de Mahomet, en tenant compte toutefois de la différence des mœurs et des caractères : comme chez les Arabes, l'espoir de retrouver exactement dans la vie future les conditions de la vie présente engendrait parmi les Gaulois ce mépris de la mort qui les poussait à se laisser tuer, par jeu ou comme passe-temps, pour quelques pièces d'or ou quelques cruches de vin. Il s'est trouvé des écrivains qui se pâment d'admiration devant cette superbe indifférence pour le trépas; quant à moi, je ne saurais voir dans ces sanglantes bravades que le résultat d'un fanatisme aveugle qui ôte à l'homme le sentiment de sa valeur et de sa dignité personnelles.

Ce mépris de la vie en soi-même et dans autrui constitue l'un des traits saillants du druidisme. De là, Messieurs, l'effrayante prodigalité avec laquelle cette religion cruelle multipliait les sacrifices humains. Sans nul doute, tous les cultes de l'antiquité païenne consacraient plus ou moins ces boucheries d'hommes que le christianisme seul a pu abolir sans retour; j'ajouterai même qu'au fond de cette monstrueuse erreur on retrouve une grande doctrine altérée et

corps, soit d'homme, soit de bête? A quoi bon ces obligations payables dans l'autre monde, ces lettres qu'on brûlait avec le défunt, si son âme, en allant habiter un autre corps, perdait le souvenir de la vie antérieure? Il est difficile d'accorder entre elles ces différentes choses, en l'absence de renseignements plus détaillés. Du reste, il ne faudrait pas s'étonner de trouver des contradictions dans le druidisme, au sein duquel d'anciennes traditions se sont combinées avec des doctrines plus récentes.

1. W. Müller, *Geschichte und System der altdeutschen Religion*, p. 393 et ss.

travestie, celle de la nécessité d'une effusion de sang humain pour apaiser la justice divine; mais nulle part l'abus de cette croyance enracinée au cœur de l'humanité n'a produit de plus déplorables conséquences que chez les anciens Gaulois. Et qu'on ne dise pas, pour atténuer l'horreur qu'inspirent ces coutumes druidiques, qu'il ne s'agissait là que d'exécutions judiciaires revêtues d'un caractère religieux; non, dit César, à défaut de criminels, les druides sacrifient des innocents. A la mort d'un personnage considérable, sa famille immole des esclaves pour faire cortége au défunt. Dans le but de conjurer une maladie ou un péril quelconque, les Gaulois égorgent sans pitié de malheureuses victimes, sous prétexte que les dieux se plaisent à ces sortes de sacrifices. Ce sont des centaines d'hommes qu'on enferme dans un colosse d'osier creux et qui disparaissent sous des torrents de flamme et de fumée au milieu des chants que font retentir les druides et les bardes. Aussi les Romains eux-mêmes, si peu scrupuleux d'ailleurs sur le respect de la vie humaine, restaient-ils stupéfaits devant ces tueries d'hommes accomplies au nom de la religion. Il faut dire à la louange de Tibère et de Claude qu'ils ne négligèrent rien pour mettre un terme à ces atrocités. Le druidisme semblait inhumain même à ces despotes sans pudeur qui se faisaient un jeu de la vie de leurs semblables! Ajoutez maintenant à ces pratiques féroces les superstitions sans nombre qui régnaient dans le peuple; les fêtes sanguinaires que célébraient les druidesses de l'île de Séna; ce mode hideux de divination qui consistait à tirer des pronostics de la pose que prenait la victime en tombant, des convulsions de ses membres, de l'abondance et de la couleur de son sang; ces amulettes, ces talismans, tels que l'œuf de serpent mentionné par Pline, auxquels l'ignorance ou la supercherie druidique prêtait une vertu miraculeuse : vous aurez une idée du système religieux que le christianisme rencontrait devant lui à son entrée dans la Gaule.

Nous l'avons dit, la conquête romaine introduisit de nouveaux éléments dans l'ancienne religion des Gaulois. Le naturalisme panthéistique des druides se laissa gagner sans trop de peine par l'anthropomorphisme des races grecques et latines. Aussi bien le terrain était-il préparé de longue date. En déifiant la nature, le druidisme était arrivé à en personnifier les éléments, suivant une pente naturelle à l'esprit humain : de là ces divinités qu'il identifiait avec le soleil, le tonnerre, les forêts, sous les noms de Belen, de Tarann, d'Arduinna, ou bien qu'il faisait présider aux arts, à l'éloquence et à la guerre, comme Teutatès, Ogmius, Camul. Le polythéisme romain n'eut guère qu'à changer les noms, et l'assimilation devint facile. Pour se faire une idée de cette fusion de la religion indigène avec le symbole de l'étranger, il suffit d'étudier un monument gallo-romain qui remonte au règne de Tibère et dont j'ai déjà eu l'occasion de parler. Le 16 mars 1711, en creusant sous le chœur de Notre-Dame de Paris, on découvrit des bas-reliefs qui avaient orné un autel dédié à Jupiter par les nautoniers de Lutèce. Ésus, la vieille divinité celtique, s'y trouve associé à Jupiter, Tarvos-Trigaranus à Vulcain, Cernunnos à Castor et à Pollux [1]. La fusion est déjà complète : les dieux des vaincus ont tendu la main aux divinités des vainqueurs; et la cour de l'Olympe, transportée sur les bords de la Seine, y reçoit le droit de cité qu'elle accorde à son tour. Le naturalisme panthéistique des druides et l'anthropomorphisme grec ou romain se sont donné le baiser de paix; il n'y a plus guère que l'Armorique, la terre classique du druidisme, qui continue à protester contre l'invasion des divinités étrangères, au nom d'une corporation jalouse de son ancienne influence religieuse et politique.

Ainsi, Messieurs, quand le christianisme vint poser le pied sur la terre des Gaules, il y trouva une race asservie

1. *La Religion des Gaulois*, par dom Martin, t. II, p. 44 et ss.

par la conquête, énervée par les vices de l'étranger qui s'étaient inoculés à elle, de nouvelles superstitions ajoutées aux anciennes, un mélange bizarre de fanatisme et d'incrédulité, l'intolérance légale de la magistrature romaine à côté des haines sauvages d'une hiérarchie détrônée et d'un peuple cruel. Encore si la prédication évangélique n'avait en face d'elle que la barbarie, une barbarie inculte et facile à pénétrer; mais non, elle devra s'adresser à une barbarie lettrée qui n'a plus d'elle-même que ses vices, sans avoir conservé ses qualités natives. C'est auprès des écoles gallo-romaines de Lyon, d'Autun, de Bordeaux, de Toulouse, que les missionnaires de l'Évangile vont planter le drapeau de la foi. Certes, l'entreprise était difficile et défiait toutes les forces humaines; aussi le christianisme ne fera-t-il dans la Gaule pendant les trois premiers siècles que des progrès relativement assez lents. Et pourtant tout n'est pas obstacle sur cette terre prédestinée. La vie s'est retirée peu à peu des anciens cultes réduits désormais aux formes stériles d'un symbole officiel; le druidisme a perdu son empire par la domination étrangère; seule, l'intolérance romaine subsiste tout entière et même va grandissant de jour en jour. De plus, l'Évangile trouvera un point d'appui dans le caractère de la race gauloise. Cette race, généreuse et dévouée, comprendra la doctrine du sacrifice qui est l'âme du christianisme. Une fois retrempée dans l'esprit de foi et de charité, elle se laissera pénétrer par cette action surnaturelle, sans redouter ni difficulté ni combat. Son intelligence avide de connaître et de s'instruire, selon la remarque des anciens, se montrera par là même accessible à la vérité qui lui vient du dehors. Ce mépris de la mort, qu'une vaine jactance lui faisait pousser jusqu'à l'excès, s'élèvera sous l'inspiration de la grâce à l'héroïsme du martyre. Elle mettra au service de la religion les deux grandes qualités que le vieux Caton admirait en elle, l'éloquence et la bravoure; plus qu'aucun autre peuple, elle défendra l'Église par la

parole et par l'épée; et après qu'une branche de la race germaine, se greffant sur elle, sera venue renouveler sa séve vitale, elle déploiera une énergie sans pareille dans la lutte du bien avec le mal, dans les combats de la vérité contre l'erreur; elle méritera d'être appelée le soldat de la Providence, la fille aînée de l'Église, la nation par laquelle les grandes choses de Dieu se font dans le monde depuis quinze siècles.

TROISIÈME LEÇON

Les premiers apôtres de la Gaule. — Le christianisme a pénétré dans ce pays par la même voie qu'avait suivie la civilisation de l'ancien monde. — Question des origines chrétiennes de la Gaule ou de l'antiquité des églises de France. — Exposition des deux systèmes qui se sont produits à cet égard. — L'ancienne tradition des églises de France en regard des nouveautés de l'école de Launoy. — Causes sous l'influence desquelles cette école de critiques a dévié du sentiment reçu jusqu'alors. — Premier groupe de missionnaires de la foi dans la Gaule : les apôtres de la Provence. — Témoignages et preuves. — Deuxième groupe d'ouvriers évangéliques : les sept évêques envoyés par saint Pierre et leurs compagnons. — Examen des textes de Sulpice Sévère et de Grégoire de Tours. — Conclusion pour la marche que doit suivre la critique dans cette question. — Initiative des Papes dans l'œuvre de la conversion des Gaules.

Messieurs,

L'an 600 avant Jésus-Christ, un navire parti d'une ville de l'Asie Mineure jetait l'ancre sur la côte méridionale de la Gaule, non loin des bouches du Rhône. Le territoire où venaient aborder Euxène et ses Phocéens était occupé par la tribu des Ségobriges. Accueillis avec amitié par Nann, le chef de ce clan gaulois, les étrangers reçurent sur cette plage lointaine une hospitalité généreuse. Le jour même de leur arrivée, par une coïncidence singulière, signalée par Justin et par Athénée auxquels j'emprunte ce récit, le roi des Ségobriges mariait sa fille : il invita les nouveaux venus au festin nuptial. Or, suivant la coutume du pays, la jeune vierge devait, vers la fin du banquet, désigner l'époux de son choix en lui offrant à boire dans un vase rempli d'eau. Donc, au moment où le repas s'achevait, la fille du barbare vint s'arrêter devant le chef des Grecs, soit hasard, soit toute autre cause, et lui tendit la coupe. Frappé de cette démarche inattendue, Nann crut y voir un signe de la volonté des dieux, et acceptant le Phocéen

pour son gendre, il lui donna en dot le rivage où les Grecs avaient pris terre. Euxène et les siens y jetèrent les fondements d'une ville qu'ils appelèrent Massalie. Bientôt la colonie s'accrut, grâce aux renforts qui lui arrivèrent de la mère patrie, et aux circonstances qui facilitèrent son développement. Défendus contre les Ligures par les Galls de Bellovèse, les Massaliotes étendirent au loin leur territoire primitif; ils profitèrent de l'admirable position de leur ville pour établir des comptoirs et des entrepôts sur toutes les côtes de la Méditerranée. La chute de Carthage leur livra tout le commerce de l'Occident, et l'assistance qu'ils prêtèrent aux Romains leur permit de se tourner vers l'Orient, à la suite et sous la protection des conquérants du monde. En même temps, un gouvernement sage et modéré assurait à la cité phocéenne le calme intérieur : les sciences et les arts y répandaient un éclat qui lui a valu l'admiration de Cicéron et de Tacite; la jeunesse de tous les pays affluait vers cette école de politesse et de bon goût. Bref, Marseille devint un foyer de lumières pour l'Occident: c'est par elle que la civilisation grecque rayonnait sur la Gaule entière [1].

Six siècles après qu'une colonie de Phocéens était venue implanter la civilisation grecque dans le midi de la Gaule, un autre navire entrait un jour dans le port de Marseille. Ce n'étaient plus des marchands poussés par la soif des richesses, ni des aventuriers venant chercher fortune sous un autre climat; de plus graves intérêts amenaient vers l'Occident ce groupe d'exilés que la persécution avait chassés de la Palestine. Témoins des grands événements qui venaient de s'accomplir en Orient, ils allaient annoncer la bonne nouvelle à cette contrée lointaine vers laquelle les dirigeait le souffle de la Providence. Parmi ces inconnus, dont la célébrité devait effacer un jour les plus grands noms de l'histoire, se trouvait une famille dont le souvenir est resté

1. Justin, l. XLIII, 3; Aristote, *apud Athenæum*, l. XIII, 5; Cicéron, *pro Flacco*, 26; Tacite, *Vie d'Agricola*, IV; Plaute, *Casina*, acte V, scène IV.

inséparable du drame évangélique : c'était le ressuscité de Béthanie, Lazare, auquel le plus éclatant des miracles avait valu la grâce d'une deuxième vie ; Marthe et Marie-Madeleine, ses sœurs, ces deux femmes illustres de l'Évangile devenues le type, l'une, de l'activité chrétienne qui transforme en mérites les occupations multiples de la vie, l'autre, de la pénitence qui s'élève par le repentir jusqu'à la perfection de l'amour divin. Poursuivis par la haine des Juifs, ces nobles personnages avaient pris le chemin de l'Occident, en compagnie de Maximin, l'un des soixante-douze disciples du Seigneur. C'est d'eux que Marseille, Aix, Tarascon, Arles et Avignon allaient recevoir la première semence de la foi. Le christianisme pénétrait dans les Gaules par la même route qu'avait choisie la civilisation de l'ancien monde.

Mais ici, Messieurs, une école de critiques nous arrête tout court; elle nous accuse de confondre la légende avec l'histoire. Vous prenez, nous dit-elle, pour des faits authentiques ce qui n'est que le produit d'une pieuse crédulité : on a pu admettre de pareilles traditions à une époque où la critique n'était guère avancée; mais aujourd'hui il faut faire table rase de ces croyances populaires qui ne sauraient trouver grâce aux yeux d'une science exacte et rigoureuse. Pour répondre à cette objection, il est nécessaire d'étudier avec soin les origines de la prédication évangélique dans la Gaule.

Cette question, aussi intéressante que difficile à résoudre, est une de celles qu'on a le plus fréquemment agitées depuis deux siècles : il n'est guère de problème plus délicat que l'on puisse aborder dans notre histoire religieuse et nationale. Là-dessus deux systèmes se sont produits, selon qu'on avance ou qu'on recule l'époque de l'établissement du christianisme dans la Gaule. Je vais les exposer l'un après l'autre afin de pouvoir déterminer lequel des deux réunit en sa faveur un ensemble de preuves plus fortes et plus décisives.

Jusqu'au XVIIe siècle, on s'était généralement accordé à croire que les Gaules avaient été évangélisées dès le Ier siècle de l'ère chrétienne. Telle était la tradition immémoriale des églises de France. D'après ce sentiment, voici la marche qu'aurait suivie la prédication évangélique dans cette partie de l'empire romain. C'est à plusieurs reprises et par différents côtés que la Gaule a vu arriver au milieu d'elle les missionnaires de la foi. Le premier groupe d'apôtres est celui de la Provence, Lazare et Maximin, Marie-Madeleine et Marthe. Partis de l'Orient la quatorzième année après l'Ascension du Seigneur, cette pieuse colonie étendit son activité sur le pays qui avoisine Marseille. Lazare fonda le siége de cette ville, et Maximin devint le premier évêque d'Aix. Quant aux saintes femmes qui les accompagnaient, elles contribuèrent au succès de cette prédication par l'ardeur de leur zèle et par l'exemple de leur vie. A la même époque, l'apôtre saint Pierre, tournant les yeux vers une des provinces les plus importantes de l'Empire, envoya de Rome sept prédicateurs qui s'arrêtèrent sur différents points de la Gaule : Trophime à Arles, Paul à Narbonne, Martial à Limoges, Austremoine à Clermont, Gatien à Tours, Saturnin à Toulouse, et Valère à Trèves. C'est la célèbre mission des sept évêques, à laquelle se rattachent entre autres les prédications de saint Ursin à Bourges, de saint Front à Périgueux, de saint Georges au Velay, et de saint Eutrope à Orange. Plus tard, un troisième groupe de missionnaires, envoyé par le pape saint Clément, arrive de Rome dans la Gaule : c'est saint Denis et ses compagnons. Leur activité apostolique s'exerça surtout dans le pays qui s'étend autour de Paris : saint Denis fonda le siége de cette ville, saint Sanctin celui de Meaux, saint Taurin celui d'Évreux, saint Lucien celui de Beauvais, saint Julien celui du Mans, etc. Enfin, une colonie d'ouvriers évangéliques, à la tête de laquelle se trouvait saint Pothin, partit de l'Asie Mineure pour s'établir à Lyon et à Vienne, où déjà saint Crescent, disciple de

saint Paul, avait jeté les fondements de ces églises, depuis si florissantes. Voilà les principales missions de la foi dans les Gaules pendant le Iᵉʳ siècle et au commencement du IIᵉ. Tandis que la sainte famille de Béthanie implante le germe de la religion chrétienne dans la partie méridionale de l'ancienne province romaine, les sept évêques et leurs compagnons, envoyés par saint Pierre, se répandent dans l'intérieur du pays; les missionnaires choisis par saint Clément se dirigent vers le nord, et la colonie asiatique de saint Pothin se fixe à l'est. Telle est, Messieurs, la voie qu'a suivie la prédication de l'Évangile à travers les nombreuses tribus de la race celtique.

Comme je le disais tout à l'heure, le sentiment que je viens d'exposer était reçu presque sans opposition avant le XVIIᵉ siècle. Fondé sur la tradition orale des différentes églises, exprimé dans les monuments de la liturgie, appuyé par des documents sinon contemporains, du moins d'une antiquité respectable, il semblait devoir être à l'abri de la critique. Une école d'érudits, d'ailleurs fort distinguée, ne fut pas de cet avis. C'était alors un mouvement de réaction générale contre le moyen âge. Institutions sociales, littérature, arts, tout ce qui provenait de ces temps réputés barbares était ou dédaigné ou tenu en suspicion. L'intervention des papes dans les affaires de la chrétienté pendant cette période où leur autorité morale était la garantie suprême du pouvoir des princes et de la liberté des peuples, passait aux yeux de beaucoup pour un empiétement; et il n'y a pas lieu de s'en étonner lorsqu'on voit un homme tel que Bossuet se méprendre sur le caractère et les résultats de cette intervention. La scolastique, cette puissante école à laquelle s'est formé l'esprit moderne, était battue en brèche par des gens qui ne pouvaient pas lui pardonner d'avoir osé mettre un frein à l'art de déraisonner. L'architecture chrétienne pâlissait à côté de l'art grec, et il fallait bien que de telles opinions fussent très-accréditées, pour qu'un esprit comme Fénelon ait pu porter sur nos cathé-

drales gothiques le jugement que tout le monde sait. Bref, la renaissance des littératures classiques avait affaibli le goût et le sens des antiquités chrétiennes. D'autre part, la Réforme, en s'attaquant à la tradition, ébranlait en général l'autorité du témoignage historique. Les centuriateurs de Magdebourg avaient commencé sur le terrain de l'histoire cette grande conspiration contre la vérité, que les sophistes du XVIII[e] siècle ont reprise avec tant d'ardeur. Enfin le jansénisme, toujours ardent à réformer le culte et à proscrire ce qui nourrissait la dévotion des peuples, ne pouvait faire grâce aux légendes des saints : il devait porter dans cette matière l'esprit d'innovation et de témérité qui distinguait ses partisans. Toutes ces causes réunies expliquent le changement qui s'opéra dans les idées, vers la fin du XVII[e] siècle, touchant les origines de la prédication évangélique dans la Gaule.

En contestant l'antiquité des églises de France, l'école de critiques dont je parle croyait servir la cause de la religion. Elle s'imaginait qu'en faisant à l'incrédulité toutes les concessions rigoureusement compatibles avec la foi, elle rallierait les esprits au symbole catholique. Vaine tentative, répétée bien des fois depuis lors et toujours avec le même insuccès! Jamais on ne triomphe de l'erreur par le sacrifice d'un droit quelconque de la vérité. Partant de cette idée préconçue et guidés par un sentiment d'hostilité contre les hommes ou les institutions du moyen âge, Launoy, Tillemont, Fleury, Baillet et beaucoup d'autres écrivains abandonnèrent sans hésiter l'antique tradition des églises de France. D'abord ils rejetèrent comme une fable toute l'histoire des apôtres de la Provence, sous prétexte qu'aucun monument antérieur au XI[e] siècle n'en garantissait l'authenticité. Après avoir supprimé d'un trait de plume l'apostolat de saint Lazare et de ses sœurs, ils reculèrent de deux siècles la mission des sept évêques qu'ils placèrent sous l'empire de Dèce; ils firent de même pour saint Denis et ses compagnons. Seules, les églises de Vienne et de Lyon trouvèrent

grâce devant l'école de Launoy : les écrits de saint Irénée suffisaient pour les mettre hors d'atteinte. Comme vous le voyez, Messieurs, ce n'était rien moins qu'une révolution complète dans l'hagiographie. Favorisé par les circonstances, patroné par des hommes d'une érudition incontestable, le nouveau système gagna rapidement dans l'opinion publique. On le vit se glisser en tout ou en partie dans des ouvrages fort remarquables du reste, tels que l'*Histoire de l'Église gallicane*, par le père Longueval, et l'*Histoire littéraire de la France*, par les bénédictins de la congrégation de Saint-Maur. Bien plus, il envahit la liturgie ellemême. C'était l'époque où, sous l'influence des causes que je mentionnais tantôt, on s'occupait en France de la révision des bréviaires. Nos modernes liturgistes se laissèrent tous entraîner par l'attrait de la nouveauté : ils crurent faire preuve de bon goût et de critique en retranchant ou en mutilant les leçons favorables à l'antiquité des églises de France. Seul, le bréviaire romain resta fidèle à la tradition des Gaules. Ce n'est pas la première fois que l'Église, mère et maîtresse de toutes les autres, défendait contre une église particulière des gloires nationales maltraitées par ceux-là mêmes qui auraient dû être les plus ardents à les soutenir.

Évidemment Launoy et son école avaient dépassé le but et violé les règles d'une sage critique. S'ils s'étaient bornés à prétendre que parmi les légendes des premiers apôtres de la Gaule, composées, à plusieurs siècles de distance, sur les traditions populaires, il s'en trouve qui, au milieu d'un fond historique incontestable, renferment des détails inexacts et des traits apocryphes que l'imagination des peuples et la simplicité des écrivains y ont ajoutés, ils se seraient renfermés dans les limites d'une discussion calme et impartiale. Une fois ce principe établi, la voie était toute tracée pour une recherche méthodique de la vérité. Étudier ces vieilles légendes sans parti pris de louange ni de blâme, comme autant de pièces où la tradition primitive est sou-

vent développée et embellie dans un but d'édification, examiner avec soin leur origine et leur valeur, dégager l'élément historique qui s'y trouve renfermé sous le voile de la poésie, dépouiller le fait principal des circonstances accessoires qu'un travail postérieur a pu y mêler, telle est la tâche qu'une saine critique est appelée à fournir. Mais il y a de la témérité, pour ne pas dire davantage, à refuser toute espèce de croyance à ces récits légendaires, à rejeter absolument l'ensemble comme les détails, le gros des faits non moins que les additions étrangères. Ce n'est pas une mince autorité que celle d'une Église venant témoigner, par une tradition non interrompue, du nom, des œuvres et de la vie de son fondateur. N'y aurait-il là qu'une transmission orale, communiquée de bouche en bouche, d'une génération à l'autre, sans preuves écrites, encore ne faudrait-il pas traiter légèrement un pareil témoignage. Lorsqu'une tradition est debout depuis plusieurs siècles, sans qu'il soit possible de lui assigner une origine différente des événements mêmes qu'elle rapporte, on peut supposer avec raison qu'elle existait également dans les temps antérieurs où l'absence de documents ne permet pas d'en rechercher les traces : en pareil cas, et jusqu'à preuve du contraire, possession vaut titre. Il n'en est sans doute pas de ces traditions particulières, relatives à des faits d'un intérêt local, comme de la tradition divine et dogmatique qui se conserve dans l'Église universelle avec l'assistance de l'Esprit-Saint. J'admets bien volontiers que le récit de la fondation d'une église particulière, passant de main en main, puisse subir des altérations plus ou moins graves; mais il reste toujours un fond de vérité qui résiste à la négation, parce qu'il s'agit là d'un ordre de faits qui intéressent vivement toute une classe d'hommes, dont le souvenir est mêlé à ce qu'il y a de plus pratique et de plus usuel dans leur vie religieuse, c'est-à-dire à la liturgie. Voilà ce que Launoy et ses partisans perdaient de vue dans leur ardeur à *dénicher* les saints. Aussi la science moderne leur

préparait-elle de rudes démentis; et plus on étudiera nos antiquités religieuses et nationales, mieux on se convaincra que la critique du XVII[e] siècle s'est trop hâtée de conclure en repoussant comme mal fondées les vieilles traditions des églises de France.

Ainsi, Messieurs, pour commencer par les apôtres de la Provence, la réparation me paraît à peu près complète. C'est sur ce point que Launoy triomphait avec le plus d'assurance; et, par le fait, il était parvenu à ranger de son côté la majeure partie des savants. Or, lorsqu'on les examine sérieusement, ses objections paraissent d'une extrême faiblesse, à tel point que le cardinal Mazarin lui en témoigna toute sa surprise un jour qu'il l'entendait argumenter contre la tradition des Provençaux [1]. Pour croire à cette tradition, le fougueux docteur demandait à grands cris qu'on produisît un monument quelconque antérieur au XI[e] siècle. Un érudit moderne s'est chargé de satisfaire à la demande de Launoy. Sous le titre de *Monuments inédits* sur les apôtres de la Provence, M. l'abbé Faillon, de la congrégation de Saint-Sulpice, a publié, il y a quelques années, un ouvrage, fruit de longues et savantes recherches, dans lequel il réfute un à un tous les arguments de Launoy [2]. Relevant d'abord le défi porté par ce critique, il produit une vie de sainte Marie-Madeleine et de sainte Marthe, composée au IX[e] siècle par Raban Maur, archevèque de Mayence; trouvé dans une bibliothèque d'Oxford, en Angleterre, ce document, qui émane de l'écrivain le plus célèbre de ce temps-là, confirme de tous points la tradition de Provence. Launoy n'en demandait pas davantage; mais son adversaire ne s'en tient pas à ce premier témoin. Si l'écrit de Raban Maur prouve que l'apostolat de saint Lazare et de ses sœurs était universellement admis au IX[e] et au VIII[e] siècle, une vie de sainte Madeleine, rédigée

1. *Mercure de France*, décembre 1723, p. 1329 et ss.
2. *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence*, etc., 2 vol. in-4°. Édit. Migne, Paris, 1859.

au VIe ou au Ve, et également retrouvée, démontre que le même sentiment avait cours dans les âges précédents. Faut-il chercher en dehors de la France des preuves écrites de la tradition de Provence? L'Italie nous en fournit une très-remarquable dans les anciens Actes de saint Alexandre, martyrisé à Brescia sous le règne de Néron; les martyrologes de l'Église grecque et de l'Église latine supposent l'arrivée de la sainte famille de Béthanie dans les Gaules, et le Bréviaire romain l'affirme expressément. Ce que l'histoire rapporte, l'archéologie l'atteste. Ici, les monuments abondent : c'est la crypte de Saint-Maximin renfermant les tombeaux du premier évêque d'Aix et de sainte Marie-Madeleine, sarcophages qui, au jugement de tous les antiquaires, remontent aux premiers siècles du christianisme; la grotte de la Sainte-Baume, honorée de tout temps comme un lieu sanctifié par la pénitence de sainte Madeleine; l'oratoire de Saint-Sauveur à Aix, dont l'origine a toujours été attribuée à saint Maximin lui-même; le tombeau de sainte Marthe à Tarascon, auprès duquel déjà Clovis était allé prier pour obtenir sa guérison; la prison de Saint-Lazare à Marseille, antique caveau où le ressuscité de Béthanie a été incarcéré suivant une tradition immémoriale, etc. Certes, voilà un ensemble de preuves et de monuments qui ne laissent pas d'avoir une grande valeur. Si nous ne sommes pas à même d'en fournir davantage, la raison en est toute simple : personne n'ignore qu'au VIIIe siècle et dans les temps postérieurs les Sarrasins ont saccagé la Provence, détruit les monastères, incendié les églises et anéanti toutes les archives du pays, tant civiles qu'ecclésiastiques. En tout cas, les faits positifs qui témoignent en faveur de la tradition de Provence constituent un argument que des preuves purement négatives ne sauraient ébranler.

Vous voyez, Messieurs, d'après cet exemple, qu'il ne faut pas légèrement s'inscrire en faux contre la tradition vivante d'un pays ou d'une contrée. Il ne s'agit pas de

dire, par exemple : c'est un fait bien étrange que Lazare et ses sœurs soient venus aborder en Provence ; ce qui me semblerait beaucoup plus extraordinaire, c'est que les habitants de la Provence eussent imaginé ce conte sans aucune espèce de fondement. Quelle raison de faire venir là Marie-Madeleine plutôt qu'une autre sainte? Aucune. Avec ce parti pris de n'admettre que ce qui paraît vraisemblable à tel ou à tel, on s'expose à recevoir de rudes leçons à mesure que la science historique fait des progrès. Toutes les bibliothèques de l'Europe ont-elles été suffisamment fouillées? A-t-on dépouillé tous les vieux manuscrits qu'elles renferment? Qui ne sait qu'à chaque instant des informations plus complètes viennent casser ou réformer des jugements précipités? Donc, ne nous hâtons pas de rompre avec un sentiment généralement reçu ; et quand nous sommes en présence d'une tradition orale, appuyée sur des documents authentiques, le parti le plus raisonnable et le plus sûr est de s'en tenir à elle jusqu'à preuve du contraire. Ainsi, dans l'espèce, l'apostolat de saint Lazare et de ses sœurs en Provence me semble réunir toutes les conditions que la science est en droit d'exiger pour admettre un fait.

Venons maintenant à la mission des sept évêques par saint Pierre : c'est le deuxième épisode de la prédication évangélique dans les Gaules. J'ai dit, Messieurs, que l'école de Launoy retardait jusqu'au milieu du IIIe siècle l'arrivée de ce groupe de missionnaires. Ici, je dois l'avouer, elle s'appuyait avec quelque apparence de raison sur deux textes, l'un, de Sulpice Sévère, l'autre, de Grégoire de Tours. En parlant de la cinquième persécution, qui eut lieu sous Marc-Aurèle, l'an 177, le premier de ces deux écrivains ajoute : « C'est alors qu'on vit pour la première fois des *martyres* dans les Gaules, la religion chrétienne ayant été embrassée plus tard au delà des Alpes [1]. » De prime abord, ce témoignage ne paraît point favorable à l'antiquité des églises de

1. *Histor. sacra*, l. II, c. XXXII.

France; mais, quand on le serre de près, il perd toute sa force. D'abord, Sulpice Sévère ne prétend pas que la religion chrétienne ait été *prêchée* plus tard dans les Gaules; il dit seulement qu'elle y a été *reçue* et *embrassée* plus tard, *seriùs suscepta :* ce qui signifie tout simplement qu'elle y fit peu de progrès dans le commencement. Or, cette lenteur relative à recevoir l'Évangile s'explique sans peine par les causes que nous avons signalées en rendant compte de l'état religieux et moral des Gaulois après la conquête romaine. Le scepticisme et la corruption des mœurs dans les villes, l'attachement des campagnes aux vieilles superstitions, la résistance opiniâtre de la hiérarchie druidique sur certains points du territoire, l'intolérance des magistrats romains et les persécutions formaient autant d'obstacles à l'établissement rapide du christianisme dans les Gaules; mais il ne s'ensuit nullement que la foi n'y ait pas été prêchée dès le premier siècle. De plus, Sulpice Sévère ne nie point qu'il y ait eu dans cette partie de l'empire, avant la persécution de Marc-Aurèle, tel martyre individuel ou isolé; le terme même qu'il emploie, *martyria,* semble indiquer ces exécutions collectives, ces massacres généraux dont celui de Lyon offre, en effet, le premier exemple. Enfin, si les paroles de l'historien du ve siècle n'admettaient pas cette restriction, la seule conclusion à tirer serait qu'il faut l'abandonner sur ce point : un trait de plume de Sulpice Sévère ne saurait effacer les témoignages de l'antiquité; or, tous affirment ou supposent que les Gaules ont été évangélisées dès l'origine du christianisme. Saint Irénée et Tertullien parlent des églises établies *chez les Celtes, parmi les diverses nations des Gaules :* preuve évidente que la foi y avait été prêchée longtemps avant l'époque où vivaient ces deux écrivains; sinon, saint Irénée n'aurait pas pu tenir à Lyon des conciles composés d'évêques gaulois [1]. Comment les erreurs des gnos-

1. Saint Irénée, *adv. Hæreses,* l. I, c. X; Tertull., *adv. Judæos,* c. VII; Eusèbe, *Hist. eccles.,* l. V, c. XXIII et XXIV.

tiques auraient-elles pu, vers le milieu du IIe siècle, infecter les provinces qu'arrosent le Rhône et la Garonne, d'après le témoignage de saint Irénée et de saint Jérôme, si l'Évangile n'y avait été implanté précédemment [1]? D'autre part, Eusèbe, saint Épiphane et Théodoret assurent que saint Crescent, disciple de saint Paul, a prêché dans la Gaule; saint Épiphane attribue la même mission à saint Luc; saint Isidore de Séville, à l'apôtre saint Philippe [2]. Au VIe siècle, sept évêques de France écrivent à sainte Radegonde que « dès la naissance de la religion catholique la foi avait commencé à respirer sur la terre des Gaules [3]. » Voilà, sans nul doute, une réunion de témoignages auprès desquels l'assertion vague et hasardée de Sulpice Sévère n'est d'aucun poids dans la balance de la critique. D'ailleurs, comment supposer que la province la plus importante de l'empire romain aurait seule échappé à l'attention des apôtres et de leurs disciples? Quoi! Lactance rapporte qu'il ne restait plus, après la mort de Domitien, aucun coin de la terre où la religion du vrai Dieu n'eût pénétré; Eusèbe atteste que les premiers prédicateurs de l'Évangile avaient traversé l'Océan et abordé dans les îles qu'on appelle Britanniques; saint Paul lui-même annonce dans son *Épître aux Romains* qu'il a dessein de pousser jusqu'en Espagne; et l'on voudrait, contrairement aux preuves écrites et à la tradition orale, que la Gaule, si voisine de l'Italie, si célèbre dans le monde entier, surtout depuis sa lutte héroïque avec César et les légions romaines, l'on voudrait, dis-je, qu'elle seule eût été oubliée dans cette grande mission apostolique qui n'avait d'autres limites que celles de la terre connue des anciens [4]!

1. S. Jérôme, *Ep. ad Theodoram.*
2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. III. c. IV; S. Épiphane, *adv. Hæreses*, l. II, 30; Théodoret, in *Ep. II ad Timoth.*, c. IV; S. Isidore de Séville, *de Ortu et obitu patrum*, cap. LXXIII.
3. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. IX, c 39.
4. Lactance, *de Mort. persecut.*, c. III, IV; Eusèbe, *Prépar. évang.*, l. III, c. V; *Ep. aux Rom.*, XV, 24, 28.

Même en négligeant les raisons positives qui la renversent, on peut affirmer sans crainte qu'une pareille hypothèse a contre elle la plus forte des invraisemblances. Donc, une induction légitime, appuyée sur une tradition immémoriale et sur des documents d'une antiquité respectable, permet de conclure que les différentes parties de la Gaule ont été évangélisées dès le premier siècle.

Cela posé, Messieurs, nous pourrions nous dispenser de soumettre à un examen sérieux le texte de Grégoire de Tours que la critique du XVIIe siècle a fait valoir contre l'antiquité des églises de France; mais je tiens à élucider autant que possible cette question si controversée des origines de la prédication évangélique dans les Gaules. Voici ce fameux passage que Launoy et son école ont regardé comme un argument décisif contre la mission des sept évêques par saint Pierre: « Du temps de Dèce, sept personnages ordonnés évêques furent envoyés pour prêcher dans les Gaules, ainsi que le raconte l'histoire du martyre de saint Saturnin; car elle dit : sous le consulat de Dèce et de Gratus, comme on s'en souvient par une tradition fidèle, la ville de Toulouse eut Saturnin pour son premier évêque. Ceux-là donc furent envoyés comme évêques : Gatien à Tours, Trophime à Arles, Paul à Narbonne, Saturnin à Toulouse, Denis à Paris, Austremoine dans la ville des Arvernes, et Martial à Limoges [1]. » A coup sûr, on ne saurait être plus explicite : l'historien du VIe siècle recule de deux cents années l'arrivée des premiers missionnaires de la Gaule; mais il est facile de faire voir que son témoignage n'est ici d'aucune valeur. Pour établir cette proposition, je ne rappellerai pas les inexactitudes assez fréquentes qu'on peut reprocher à Grégoire de Tours; car ces méprises prouvent bien qu'il a pu se tromper, mais non pas qu'il se soit effectivement trompé sur le fait en question. Je ne m'arrêterai pas davantage à montrer combien il est

1. *Hist. Franc.*, l. I, c. XXVIII.

invraisemblable qu'une troupe si nombreuse de prédicateurs eût été envoyée de Rome en 250, c'est-à-dire au plus fort de la persécution de Dèce, alors que le clergé romain n'osait même pas élire un pape et laissait le Saint-Siége vacant pendant plus de seize mois : aussi Tillemont et le P. Longueval, d'ailleurs si favorables à l'opinion de Grégoire de Tours, n'hésitent-ils pas à l'abandonner sur ce point. Ce détail est déjà de nature à rendre le passage bien suspect, en indiquant que l'auteur n'est pas très-sûr de ses dates. Mais examinons le texte en lui-même. Pour placer la mission des sept évêques sous l'empire de Dèce, Grégoire de Tours s'appuie sur les Actes du martyre de saint Saturnin; or ces Actes, que nous possédons encore, ne parlent que de saint Saturnin et ne font aucune mention des six autres évêques; l'historien tire de la légende ce qui ne s'y trouve pas. Où donc a-t-il pris le dénombrement des évêques missionnaires de la Gaule? Suivant toute probabilité, dans la légende de saint Ursin de Bourges, composée à la fin du ve ou au commencement du vi^e siècle : or, cette légende, qui est arrivée jusqu'à nous dit précisément que les sept évêques ont été envoyés par les saints apôtres, et non pas sous l'empire de Dèce. Grégoire de Tours trouve sa réfutation dans la source même où il puise[1]. Évidemment, cet écrivain n'avait pas de don-

[1] Dans ses *Monuments inédits* sur les apôtres de la Provence, M. Faillon établit fort bien que Grégoire de Tours n'a eu, pour composer ce qu'il rapporte de la mission des sept évêques, que les Actes de saint Saturnin et ceux de saint Ursin de Bourges. Voilà pourquoi dans les chapitres xxviii et xxix du premier livre de son *Histoire ecclésiastique des Francs*, il ne fait que mentionner les noms des autres missionnaires de la Gaule, tandis qu'il s'étend fort au long sur saint Saturnin de Toulouse et sur saint Ursin de Bourges, dont il avait les légendes sous les yeux. Ce qui prouve encore que l'historien du vi^e siècle a puisé dans l'ancienne Vie de saint Ursin, c'est que ce monument est le seul où l'on voie saint Denis de Paris associé aux six autres évêques. Or, sachant que saint Denis n'était venu dans les Gaules qu'après la mort de saint Pierre, Grégoire de Tours a pu conclure que la mission des sept prédicateurs avait eu lieu plus tard, et qu'ici les Actes de saint Ursin étaient fautifs. Enfin, lisant dans la légende de saint Saturnin, également mentionné parmi les sept, que son martyre avait eu lieu sous Dèce, il a cru avoir trouvé dans

nées précises sur l'époque à laquelle les Gaules furent évangélisées pour la première fois : il procède par voie de conjectures. Ce qui le prouve sans réplique, c'est qu'il se contredit lui-même. Ainsi, après avoir reculé jusqu'au milieu du IIIe siècle la mission de saint Saturnin, il dit ailleurs que cet évêque a été ordonné par les disciples des apôtres[1]. Il fait de même pour saint Ursin, évêque de Bourges, qu'il place tantôt au IIIe siècle, tantôt au Ier [2]. Tout en affirmant que les plus anciens prédicateurs de la foi dans les Gaules sont arrivés sous l'empire de Dèce, il ne craint pas de rapporter, dans un autre endroit de ses ouvrages, que saint Eutrope, évêque de Saintes, a été envoyé par le pape saint Clément, vers la fin du Ier siècle[3]. Après cela, je vous le demande, quelle créance peut-on accorder à un témoignage qui se détruit par lui-même? Invraisemblances, citations inexactes, contradictions, tout se réunit pour infirmer la valeur d'un texte que des documents plus anciens achèvent de réfuter.

En effet, Messieurs, nous venons de démontrer par l'autorité des Pères et des écrivains ecclésiastiques antérieurs à saint Grégoire de Tours, que les différentes parties de la Gaule ont été évangélisées dès le Ier siècle. Or, tout le monde convient que les sept évêques dont nous parlons ont été les chefs de la grande mission qui a porté la foi dans ce pays; ce n'est donc pas sous l'empire de Dèce qu'ils sont venus de Rome, mais dès l'origine de la religion catholique, selon l'expression des évêques de France écrivant à sainte Radegonde au VIe siècle. Ils sont venus de Rome, envoyés par les saints apôtres, comme disent les

cette dernière date l'époque véritable de toute cette mission. C'est ainsi que s'explique l'erreur de l'évêque de Tours, laquelle n'a rien d'étonnant, lorsqu'on songe qu'il ignorait le nombre et la suite de ses prédécesseurs sur son propre siége. Voyez les *Monuments inédits*, par M. Faillon, et l'excellente dissertation de M. Arbellot, sur l'apostolat de S. Martial. Paris, 1855.

1. *De Gloriâ martyrum*, c. 48.
2. *Hist. Francor.*, l. I, c. XXIX; *de Glor. conf.*, c. LXXX.
3. *De Glor. martyr.*, c. LVI.

Actes de saint Ursin antérieurs à Grégoire de Tours[1]. Ils sont venus de Rome, tenant leur mission de saint Pierre lui-même, d'après les plus anciens monuments de l'Église de France. En 440, dix-neuf évêques de la province d'Arles écrivent au pape saint Léon : « Toutes les provinces de la Gaule savent, et la sainte Église romaine ne l'ignore pas, que la cité d'Arles est la première ville des Gaules qui ait mérité de recevoir pour pontife saint Trophime envoyé par le bienheureux apôtre saint Pierre[2]. » Certes, dix-neuf évêques écrivant un siècle et demi avant Grégoire de Tours, pour attester la tradition de leur province sur un fait historique qui s'y était passé, fournissent le témoignage le plus éclatant que l'on puisse désirer. Comment supposer d'ailleurs que saint Trophime n'ait fondé le siége d'Arles qu'au milieu du IIIe siècle, lorsqu'on entend saint Cyprien demander au pape saint Étienne, avant l'année 254, la déposition d'un évêque d'Arles nommé Marcien, qui depuis longtemps, disait-il, s'est séparé de la communion catholique[3]? Ces raisons ont paru tellement convaincantes à des partisans déclarés du sentiment de Grégoire de Tours, tels que le P. Longueval et Denis de Sainte-Marthe, qu'ils n'hésitent pas à l'abandonner sur la question de l'apostolat de saint Trophime. Mais des découvertes plus récentes sont venues achever la démonstration. Dans un manuscrit de la bibliothèque du roi, M. Faillon, dont les recherches sur nos origines chrétiennes méritent tout éloge, a trouvé un document du VIe siècle relatif à la mission des sept évêques. En voici la teneur : « Sous Claude, l'apôtre saint Pierre envoya dans les Gaules, pour prêcher la foi de la Trinité aux Gentils, quelques disciples auxquels il assigna des villes particulières; ce furent Trophime, Paul, Martial, Austremoine, Gatien, Saturnin et Valère, enfin plusieurs

1. Les Actes de S. Ursin dans les *Monum. inédits* de M. Faillon, t. II, p. 423.
2. S. Leo, *Epist. LXV; Patrolog.* Migne, t. LIV, p. 880, 881. — *Sacrosancta concilia*, édit. Labbe, p. 1503.
3. Cypriani *opera*, Ep. 67, édit. Baluze.

autres que le bienheureux apôtre leur avait désignés pour compagnons[1]. » Un autre critique est venu apporter dans la discussion une pièce nouvelle, des vers composés au VIe siècle par Fortunat, évêque de Poitiers, sur la vie de saint Martial : ce petit poëme, qui figure sur trois manuscrits fort anciens, à la fin ou en tête de la légende de saint Martial par Aurélien, confirme à la fois l'ancienneté de cette légende et la mission de l'évêque de Limoges par saint Pierre. En un mot, plus la science historique fait de progrès, plus elle s'écarte du sentiment adopté au XVIIe siècle par l'école de Launoy, pour se rapprocher de la tradition constante des églises de France sur l'époque où vécurent leurs premiers fondateurs.

Voilà donc, Messieurs, deux faits qui me paraissent acquis à l'histoire de la prédication évangélique dans les Gaules : d'une part, l'apostolat en Provence de saint Lazare, de sainte Madeleine, de sainte Marthe et de saint Maximin; de l'autre, la mission des sept évêques par saint Pierre. Il nous reste maintenant à parcourir deux groupes de missionnaires pour compléter cet aperçu sur les origines chrétiennes de la France : la compagnie d'ouvriers évangéliques envoyés par le pape saint Clément à la fin du Ier siècle, et à la tête desquels figure saint Denis; puis la colonie chrétienne de l'Asie Mineure au milieu de laquelle brillent les noms de saint Pothin et de saint Irénée. Or, la mission de saint Denis nous met en face de trois questions que j'appellerai presque redoutables : à quelle époque précise saint Denis et ses compagnons sont-ils venus dans les Gaules? Saint Denis, premier évêque de Paris, est-il le même que saint Denis l'Aréopagite? Les ouvrages qui portent le nom de ce dernier sont-ils authentiques? Vous concevez, Messieurs, que nous ne saurions faire un pas dans le sujet qui doit nous occuper cette année, avant d'avoir cherché à résoudre ces problèmes dans la mesure que com-

1. *Monum. inédits*, t. II, p. 374 et ss.

porte l'état actuel de la science. J'aime d'ailleurs à porter votre attention sur ces matières si obscures et si controversées; car il est évident pour moi que la critique du XVII[e] siècle a fait fausse route en s'insurgeant contre la tradition immémoriale de nos églises. Tout est à refaire, ou à peu près, pour l'histoire primitive du christianisme dans les Gaules; et c'est pour avoir rompu violemment avec le passé que l'école de Launoy s'est égarée. Presque tous les écrits historiques qui ont paru en France depuis lors sautent par-dessus les deux premiers siècles, comme si la Gaule était restée pendant tout ce temps étrangère au mouvement chrétien; or, comme nous l'avons démontré aujourd'hui, ce procédé n'est pas scientifique. Nos vieilles légendes sont sans contredit les plus anciens monuments de notre histoire religieuse et nationale; elles méritent à tous égards que la critique en tienne compte, pour dégager l'élément historique qui s'y trouve enveloppé sous le voile de la poésie. Je ne me dissimule pas la difficulté qu'on éprouve à faire revenir les esprits sur une opinion préconçue; mais la science marche sans s'inquiéter de l'opposition qu'elle rencontre. Encore quelques travaux comme ceux qui ont été entrepris et exécutés dans ces derniers temps, et il ne restera plus, des témérités de Launoy et de Baillet, que le souvenir d'une tentative malheureuse : l'antique tradition des églises de France sera replacée sur des fondements qui défieront l'attaque.

Quel que soit le résultat de ce travail de révision, il est, Messieurs, un fait qui ressort de tous les monuments tant modernes qu'anciens, un fait qui domine toute l'histoire de la prédication évangélique dans les Gaules : c'est que les premiers apôtres de la foi dans ce pays y ont été envoyés par les Papes. Qu'ils aient reçu leur mission de saint Pierre lui-même, ou de saint Clément, ou de saint Fabien, il importe peu pour la conclusion qui en découle. C'est la papauté qui a eu l'initiative dans l'œuvre de la conversion des Gaules. A voir la persévérance que mettaient les pontifes romains

à diriger sans cesse vers ce pays une nouvelle légion de missionnaires pour remplacer les premiers moissonnés par le glaive de la persécution, on dirait qu'ils avaient le pressentiment de l'avenir religieux réservé à la France. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'ils n'ont rien négligé pendant les premiers siècles pour gagner à la foi ce peuple qui allait devenir le défenseur le plus intrépide de la religion et le rempart le plus ferme de l'Église. Lors donc que la race gauloise mettra au service du catholicisme ses brillantes qualités, quand ses chefs, entourant la papauté d'une ceinture de villes, lui donneront un jour pour sauvegarde, après la grâce de Dieu, l'épée de la France, ils ne feront que reconnaître le bienfait de la foi et de la civilisation chrétiennes qu'ils avaient reçu dans l'origine des pontifes romains : c'est une vieille dette nationale qu'ils acquitteront envers eux.

QUATRIÈME LEÇON

Troisième groupe de missionnaires de la foi dans la Gaule. — Saint Denis et ses compagnons. — Triple question qui surgit à ce sujet. — A quelle époque le premier évêque de Paris est-il entré dans la Gaule? — Doit-on le confondre avec saint Denis l'Aréopagite? — Les écrits attribués à ce dernier sont-ils authentiques? — Point central de la controverse : Hilduin, abbé de Saint-Denis, et ses *Aréopagitiques*. — Saint Denis, évêque de Paris, est certainement arrivé dans la Gaule sous le pontificat de saint Clément. — Les légendes des premiers apôtres de la Gaule; leurs qualités et leurs défauts. — Identité de saint Denis de Paris avec saint Denis l'Aréopagite. — Raisons qui l'établissent. — Insuffisance des preuves contraires.

Messieurs,

Les origines chrétiennes de la Gaule forment l'un des problèmes les plus intéressants de notre histoire religieuse et nationale. S'il est vrai, en effet, que toute société s'attache à recueillir avec soin tout ce qui reste de la vie et des œuvres de ses fondateurs, nous ne saurions être indifférents à la mémoire de ceux qui ont porté l'Évangile dans notre patrie. Leur nom, leur lieu d'origine, l'époque de leur arrivée, les difficultés et les succès de leur mission, en un mot, tout ce qui les concerne, mérite de notre part une attention sérieuse. Sans doute, on ne peut guère se flatter de dissiper complétement l'obscurité qui enveloppe cette époque primitive. L'absence de documents contemporains, le désaccord qui règne entre les chroniques des âges postérieurs, les opinions contradictoires qui divisent la critique rendent cette étude aussi difficile qu'attrayante. Cependant, à l'aide des données que fournit la tradition, soit orale, soit écrite, il n'est pas impossible d'arriver à un ensemble de notions claires et précises sur l'histoire de la prédication évangélique dans la Gaule : c'est le travail que nous avions commencé de faire dans notre dernier entretien.

Quelques-uns d'entre vous penseront peut-être que nous aurions pu négliger cette question des premiers apôtres de la Gaule pour arriver de suite aux écrits de saint Irénée. Je ne crois pas, Messieurs, que notre tâche eût été remplie si nous avions laissé dans le cadre de nos recherches cette lacune de plus d'un siècle. Car, à côté de l'éloquence écrite, des traités et des livres, il y a l'éloquence parlée, si l'on peut s'exprimer ainsi, la prédication vivante et orale. Cette dernière occupe, sans contredit, une plus grande place dans l'âge primitif de l'Église. C'est par la parole que le christianisme a conquis le monde, bien plutôt que par les lv res: l'éloquence spéculative a moins d'empire sur l'esprit des masses que l'éloquence d'action. Certes, des traités de controverse, comme celui de saint Irénée, méritent un examen approfondi, parce que le mouvement doctrinal de toute une époque vient s'y résumer; mais, tandis que le défenseur de la tradition combat les hérésies par les armes de la science, l'apôtre de la foi s'en va de contrée en contrée répandre la semence divine dans les âmes : la prédication de l'un et les écrits de l'autre appartiennent également à l'histoire de l'éloquence chrétienne. Donc, lors même qu'il ne nous resterait aucun ouvrage des premiers missionnaires de la Gaule, les travaux et les succès de leur apostolat ne laisseraient pas de nous offrir le plus vif intérêt.

Déjà, Messieurs, nous avons distingué, dans cette pléiade d'ouvriers évangéliques qui ont mis le pied sur la terre gauloise au Ier siècle, deux groupes primitifs, les apôtres de la Provence et les sept évêques envoyés par saint Pierre avec leurs compagnons. Sans nous laisser ébranler par les arguments de Launoy et de son école, nous nous en sommes tenu à la tradition immémoriale des églises de France, appuyée sur des documents irréfragables. Les assertions vagues ou inexactes de Sulpice Sévère et de Grégoire de Tours ne présentent rien qui puisse infirmer nos preuves. Cela posé, l'ordre chronologique nous oblige à suivre dans leur direction particulière deux nouvelles colonies d'apô-

tres : l'une, organisée par le pape saint Clément vers la fin du Ier siècle, et à la tête de laquelle apparaît saint Denis; l'autre, partie de l'Asie Mineure, sous la conduite de saint Pothin, premier évêque de Lyon. Or, la célèbre mission de saint Denis soulève devant nous trois questions que je me propose de traiter successivement : à quelle époque le premier évêque de Paris est-il entré dans la Gaule ? Doit-on le confondre avec saint Denis l'Aréopagite? Faut-il regarder comme authentiques les ouvrages attribués à ce Père? Vous concevez sans peine que ce dernier point surtout est pour nous d'une haute importance : il s'agit de savoir si l'étude de ces écrits rentre dans notre cadre actuel, ou bien si elle trouve mieux sa place au milieu de productions moins anciennes. A cet effet, nous allons parcourir les Actes de saint Denis en essayant de grouper autour de cette pièce les diverses légendes des premiers apôtres de la Gaule, autant qu'il importe à l'intelligence de notre sujet. Ce rapprochement nous offrira un double avantage : en même temps que nous pourrons apprécier la valeur historique et littéraire de ces documents, il nous sera facile d'éclaircir les faits relatifs à l'apostolat de saint Denis.

En 835, Louis le Débonnaire, attribuant à l'intercession de saint Denis son rétablissement sur le trône de France, voulut reconnaître ce bienfait en cherchant à glorifier la mémoire du premier évêque de Paris. Dans ce but, il écrivit à Hilduin, abbé du monastère de Saint-Denis, pour le charger de rédiger la vie de l'apôtre des Gaules, d'après les anciennes archives de l'église de Paris, et à l'aide des renseignements fournis par les ouvrages des Grecs. Nous possédons encore cette lettre, monument remarquable de la piété de ce prince, auquel il n'a manqué, pour régner avec bonheur, que d'avoir recueilli un héritage moins lourd que celui de Charlemagne. Hilduin était l'un des hommes les plus instruits de son époque. Pour en être convaincu, il suffit de voir parmi ses disciples le célèbre Hincmar, archevêque de Reims, et au nombre de ses admirateurs, Loup, abbé de

Ferrières, Raban Maur, archevêque de Mayence, Agobard, archevêque de Lyon, Walfried Strabo, c'est-à-dire les principales lumières du IXe siècle. Ses contemporains ne font pas moins l'éloge de sa vertu que de son savoir. L'abbé de Saint-Denis avait donc toutes les qualités nécessaires pour remplir avec succès la mission que l'empereur lui confiait. Dès maintenant, nous pouvons affirmer que le caractère d'Hilduin le met à l'abri de tout soupçon d'imposture, comme sa science le défend contre le reproche d'avoir montré une crédulité aveugle; sinon, il faut renoncer à vouloir juger un écrivain d'après le témoignage de ceux qui l'ont vu et connu. Pour composer les Actes de saint Denis, Hilduin s'entoura de tous les documents, grecs ou latins, qu'il put recueillir. Lui-même nous apprend, dans ses deux épîtres adressées à Louis le Débonnaire et à tous les fidèles catholiques, qu'il a puisé aux vieilles archives de l'église de Paris et à celles de l'abbaye de Saint-Denis, qu'il a compulsé les anciens missels, les martyrologes, les recueils d'hymnes; qu'il s'est appuyé sur des relations écrites à une époque bien antérieure, comme celles d'Aristarque le chronographe et de Visbius, enfin qu'il a prêté une attention toute particulière au sentiment et aux livres des Grecs. C'est à l'aide de ces divers matériaux qu'Hilduin rédigea ses *Aréopagitiques* ou Actes de saint Denis. Il n'est guère de monument littéraire qui ait donné lieu à de plus vives controverses. Nous allons, Messieurs, le parcourir rapidement.

Après une sorte de prologue, assez ordinaire dans les légendes des apôtres de la Gaule, sur les origines de la prédication évangélique, Hilduin arrive au discours de saint Paul devant l'Aréopage d'Athènes : c'est le point de départ de son récit. D'après les Actes des apôtres, un membre de cette illustre compagnie, nommé Denis, se convertit avec plusieurs autres Athéniens. Initié depuis longtemps aux doctrines philosophiques de la Grèce, le néophyte tourna vers les dogmes de la religion chrétienne toute l'activité de son esprit. A peine âgé de vingt-cinq

ans, il avait quitté sa patrie pour aller recueillir à l'étranger les enseignements de la sagesse. Se trouvant un jour à Héliopolis, en Égypte, avec son ami le philosophe Apollophane, il avait remarqué avec stupeur l'éclipse de soleil qui suivit la mort de Jésus-Christ, prodige que Phlégon de Tralles, affranchi d'Adrien, mentionnait également dans sa *Collection d'olympiques et de chroniques :* Denis en conclut qu'un événement extraordinaire se passait dans le monde. L'arrivée de saint Paul à Athènes lui donna la clef du mystère. Établi par l'apôtre évêque de cette ville, il travailla sans relâche au triomphe de l'Évangile dans la Grèce. Toujours plein d'ardeur pour l'étude de la philosophie, il profita des lumières que la révélation venait d'ajouter à celles de la raison pour écrire divers traités où les plus hautes notions du platonisme s'illuminent aux clartés de la foi. Pendant qu'il affermissait ainsi le christianisme dans les âmes par sa parole et par ses écrits, il apprit que saint Pierre et saint Paul, captifs à Rome, étaient près d'y terminer leur carrière par le martyre. Brûlant du désir de revoir son maître et de souffrir avec lui, il se dirigea vers l'Occident, après avoir placé à la tête des fidèles d'Athènes un évêque de son choix. Mais la cruauté de Néron trompa son attente : avant son arrivée, les bienheureux apôtres avaient rendu au Christ le témoignage du sang. Déjà Clément avait succédé à Pierre dans le gouvernement de l'Église. La Providence, qui réservait à Denis l'apostolat d'un grand peuple, inspira au pape la pensée d'envoyer le disciple de saint Paul vers les tribus gauloises, en lui adjoignant plusieurs compagnons. Telle fut l'origine de la célèbre mission de saint Denis dans la Gaule.

Arrêtons-nous un instant à ce point du récit d'Hilduin; car la première question relative à l'apostolat de saint Denis porte sur l'époque de son arrivée à Paris. Launoy et tous ceux qui, après lui, ont adopté son sentiment sur les origines chrétiennes de la Gaule, font venir l'apôtre de

Lutèce au milieu du IIIe siècle avec saint Trophime d'Arles, saint Saturnin de Toulouse, saint Gatien de Tours, saint Martial de Limoges, saint Austremoine de Clermont et saint Paul de Narbonne. En cela, ils commettent deux erreurs également graves. Saint Denis n'est arrivé dans la Gaule ni au IIIe siècle ni en même temps que les prédicateurs dont je viens de citer les noms : sa mission est tout à fait distincte de celle des sept évêques, et remonte au pontificat de saint Clément, précisément comme Hilduin le rapporte. Là-dessus, il n'est plus guère possible aujourd'hui de concevoir un doute sérieux. On peut encore discuter sur l'identité de saint Denis l'Aréopagite avec saint Denis de Paris, mais l'on ne saurait reculer la mission de ce dernier au IIIe siècle sans contredire les témoignages les plus anciens et les mieux autorisés. Nous n'avons même pas besoin de citer à l'appui de ce fait historique les Actes de saint Denis composés au VIe siècle, les vers de Fortunat de Poitiers qui sont de la même époque, la légende de sainte Geneviève écrite dix-huit ans après sa mort, en 530, celle de saint Sanctin de Meaux, mentionnée par Hincmar [1], les Actes fort anciens de saint Julien, premier évêque du Mans, le diplôme de Thierry IV en faveur du monastère de Saint-Denis, pièce datée de l'an 723 [2] : outre ces monuments et beaucoup d'autres qui tous attribuent au pape saint Clément la mission de saint Denis, nous pouvons invoquer un témoignage qui suffit à lui seul pour

1. « Nous ne devons pas, dit Mabillon, refuser facilement croyance à Hincmar, affirmant que, dans les Actes qu'il a lus, Denis, premier évêque de Paris, n'est pas autre que l'Aréopagite envoyé par saint Clément dans les Gaules » *Vetera Analecta*, p. 223. Cette remarque du savant bénédictin est fort sage, et contraste singulièrement avec les accusations d'imposture et de crédulité que Launoy et son école jetaient à la face des grands hommes du IXe siècle.

2. Anciens Actes de S. Denis, *Patrol.*, édit. Migne, t. LXXXVIII, p. 580. — Fortunat de Poitiers, ibid., t. LXXXVIII, p. 98. — Vie de sainte Geneviève, *Acta sanct.*, t. I, janvier, p. 144. — Lettre de Hincmar à Charles le Chauve. — Offices propres de l'église du Mans, in-4o, appendix II, p. 51. — Diplôme de Thierry IV, dans Mabillon, *de Re diplom.*, p. 488. — Hymne de saint Eugène de Tolède, dans Migne, t. IV, p. 832.

trancher la question. Dans le concile de Paris tenu l'an 825 pour le culte des saintes images, les évêques des Gaules écrivant au pape Eugène affirment tous d'une seule voix que saint Denis a reçu sa mission du pape saint Clément[1]. Voilà par conséquent la France entière qui, par l'organe de ses prélats, exprime une tradition constante et unanime; depuis lors jusqu'à la fin du XVII[e] siècle, bréviaires, missels, martyrologes, tous les livres liturgiques de l'Église gallicane ont consacré ce sentiment. Certes, auprès d'une pareille autorité, quelque vague généralité échappée à la plume de Sulpice Sévère ou un texte évidemment fautif de Grégoire de Tours ne saurait avoir de valeur aux yeux de la critique. Hilduin a donc eu raison de rapporter au pontificat de saint Clément l'arrivée de saint Denis dans la Gaule. Les arguments de Launoy pas plus que ses injures ne l'atteignent sur le terrain d'une tradition si solidement établie[2]. Écoutons maintenant l'abbé de Saint-Denis décrivant la marche de l'apôtre vers Lutèce.

« Le bienheureux Denis, auquel un privilége du siége apostolique, que lui avait conféré Clément, successeur de l'apôtre Pierre, confiait la semence de la parole divine pour la distribuer aux nations de la Gaule, Denis, formé par l'exemple du très-saint prince des apôtres et de son maître, victimes de la cruauté romaine, résolut de se porter sur le point du territoire gaulois où l'erreur païenne était dans sa plus grande force. Alors, intrépide et plein de l'ardeur que donne la foi, il continua sa marche et arriva sous la conduite du Seigneur à Lutèce, ville des Parisii...... Déjà fameuse comme capitale et centre des Gaules et de la Germanie, la cité des Parisii se distinguait par toutes sortes d'avantages. Car l'air qu'on y respirait

1. Mabillon, *Vetera Analecta*, p. 223.

2. On oppose à la mission de saint Denis par saint Clément, les Actes de saint Fuscien et de saint Victoric, publiés par Bosquet dans ses *Histoires de l'Église gallicane*, et qui donnent à l'évêque de Paris des compagnons martyrisés sous Dioclétien; mais déjà au IX[e] siècle, Paschase Radbert signalait cette addition comme apocryphe. *Patrol.*, édit. Migne, t. CXX, col. 1494.

était salubre; un fleuve l'égayait; son territoire était fertile, couvert de forêts et de vignes. Un peuple nombreux l'habitait; le commerce la rendait populeuse et la navigation animait le fleuve qui entourait l'île. Ce fut dans ce centre que le serviteur de Dieu résolut d'arrêter sa course et d'exercer sa mission [1]. »

Après cette description, quelque peu emphatique, de Lutèce au premier siècle, l'auteur des Actes de saint Denis raconte les succès qu'obtint la prédication de l'apôtre. Si l'on veut se faire une idée exacte de la méthode que durent suivre les premiers missionnaires de la Gaule pour gagner du terrain dans les âmes, il faut avoir égard à la situation religieuse et morale des peuples auxquels ils s'adressaient. Les extrémités occidentales de l'empire romain n'offraient pas à l'apostolat chrétien les mêmes ressources ni le même point d'appui que l'Orient et la Grèce. Là, les Juifs répandus en grand nombre dans les villes principales, fournissaient promptement un noyau de prosélytes. Parcourez les Actes des apôtres : c'est par les synagogues que saint Paul a coutume de commencer son ministère; il recrute dans leur sein ses premiers disciples en démontrant l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament. Il n'en pouvait être ainsi dans la Gaule où les Juifs étaient peu nombreux au premier siècle de l'ère chrétienne. La légende de saint Austremoine de Clermont, écrite au VIIe siècle, par saint Priest, évêque de la même ville, est la seule où les Juifs se trouvent mêlés à l'histoire primitive de la prédication évangélique dans les Gaules. Il s'agissait donc pour saint Denis et ses compagnons de planter l'étendard de la croix au cœur même des tribus idolâtres : le dogme de l'unité de Dieu et la vanité des cultes polythéistes, tel devait être naturellement le point de départ de leur enseignement. Heureux si la conversion de quelque personnage ou d'une famille considérable leur permettait

1. Vita Sancti Dionysii, *Patrol.*, édit. Migne, t. CVI, p. 39 et 40.

d'étendre peu à peu le cercle de leur activité! C'est le rôle que jouent en effet plusieurs nobles gallo-romains pour la propagation du christianisme : Lisbius dans les Actes de saint Denis, Léocade dans ceux de saint Ursin de Bourges, Defensor dans la légende de saint Julien du Mans, etc. Quelquefois c'est dans le zèle intrépide des femmes que les premiers apôtres de la Gaule trouvent un puissant appui. Assurément, ces traits communs à plusieurs de nos légendes n'offrent rien que de fort vraisemblable. Mais ces ressources humaines n'auraient pas suffi pour assurer le triomphe de l'Évangile sans les miracles qui accompagnaient la parole des prédicateurs de la foi. Les Actes de saint Denis, comme la plupart des pièces de ce genre, sont remplis de ces faits merveilleux : c'est la raison principale qui a porté quelques critiques à leur refuser toute créance. Ici, Messieurs, le scepticisme et la crédulité sont deux extrêmes qu'il faut éviter avec un égal soin. Que l'imagination des légendaires ait mêlé parfois la fiction à l'histoire, cela me paraît tout aussi certain que la réalité d'un grand nombre de miracles dont une raison droite et impartiale ne saurait douter.

Dans le XXIIe livre de la *Cité de Dieu*, saint Augustin posait ce dilemme : « S'il y a eu des miracles pour établir la croyance à la résurrection et à l'ascension de Jésus-Christ, nos adversaires sont bien insensés, et s'il n'y en a pas eu, ce seul miracle doit leur suffire, que toute la terre ait cru une chose si incroyable sans miracles [1]. » Tel est en effet l'état de la question. Le rationalisme ne gagne absolument rien à nier les miracles qui ont accompagné l'établissement du christianisme : il n'évite une difficulté que pour s'en créer une autre. Moins il suppose de miracles à l'origine de l'Église, plus le triomphe de la religion devient miraculeux ; et le surnaturel qu'il voudrait écarter par ce procédé reparaît sur un autre point avec un caractère d'évidence

1. *Cité de Dieu*, l. XXII, c. 5.

plus frappant encore. Ce n'est point là, Messieurs, un jeu d'esprit ou un sophisme captieux : lorsqu'on envisage les obstacles sans nombre que la prédication de l'Évangile rencontrait dans le monde, le simple bon sens oblige à conclure avec saint Augustin que l'absence de miracles eût été le plus grand de tous. Saint Paul résume en deux mots l'accueil ordinaire que le dogme d'un Dieu crucifié trouvait dans les esprits : scandale pour les Juifs, folie pour les païens. Si donc cet objet de scandale ou cette folie apparente a triomphé dans l'univers, l'explication la plus plausible est encore celle qui en cherche la cause principale dans les signes extraordinaires par lesquels la puissance divine subjuguait les âmes; car, en bonne logique, un effet ne peut s'expliquer que par une cause suffisante à le produire. Représentez-vous les premiers apôtres de la Gaule arrivant au milieu d'un peuple attaché à ses anciennes superstitions, non pas avec cette mythologie grecque ou romaine dont le polythéisme gaulois s'accommodait facilement, ni avec le prestige que pouvait avoir, aux yeux d'une nation barbare, le nom ou la civilisation des maîtres du monde; eux-mêmes sont traités de barbares par ces derniers, qui méprisent leur doctrine : ce qu'ils prêchent, c'est un Dieu mis à mort tout récemment par ordre d'un magistrat romain, des mystères qui heurtent toutes les idées reçues parmi les païens et qui exigent la soumission la plus complète, une morale sévère qui met un frein à toutes les passions humaines. Jamais on n'expliquera le succès d'une pareille prédication au milieu des erreurs et de la corruption du paganisme, si l'on n'admet pas que la puissance divine confirmait la parole des apôtres en leur communiquant le don des miracles. Dans cette hypothèse, au contraire, on n'a pas de peine à comprendre qu'une résistance humainement invincible ait fléchi devant les signes manifestes d'une intervention divine. Le miracle commençait par frapper les esprits que l'action intérieure de la grâce achevait de convertir à la foi.

Ainsi, Messieurs, le grand nombre de miracles rapportés dans les légendes des premiers apôtres de la Gaule n'est pas une raison suffisante pour refuser à ces pièces toute valeur historique : on ne concevrait pas autrement le triomphe de l'Évangile. Je sais bien que les rationalistes ont coutume de nous opposer la cessation relative ou la diminution de ces faits merveilleux à mesure qu'on s'éloigne du berceau de la religion chrétienne; mais une pareille objection ne peut être que l'effet d'une inadvertance singulière. C'est précisément la différence des époques et des situations qui fait comprendre à première vue ce phénomène de l'ordre surnaturel. On s'explique fort bien que le christianisme une fois établi dans le monde, accepté et cru par le grand nombre, puisse se soutenir désormais sans que la Providence multiplie en sa faveur ces prodiges si fréquents à l'origine de la prédication évangélique; ou plutôt, la durée même de l'Église, au milieu des attaques et des persécutions qu'elle n'a cessé de subir, est déjà un miracle permanent capable à lui seul de frapper tout esprit non prévenu. Quand nos missionnaires s'avancent vers les peuples infidèles, ils laissent derrière eux une société répandue depuis dix-huit siècles dans le monde entier; une société qui, par la force de ses institutions, par l'éclat de ses œuvres, par la fécondité de ses résultats, ajoute à leur parole le témoignage imposant d'une histoire remplie de merveilles : ce sont là autant de faits et d'arguments qui viennent à l'appui de leur prédication ou confirment leur enseignement. Bref, la religion qu'ils annoncent a fait ses preuves durant une longue suite d'années; le monde l'a vue à l'œuvre, et pour établir sa divinité elle n'a plus pour ainsi dire qu'à montrer son passé, ce qu'elle a été et ce qu'elle a produit depuis son origine. Or, Messieurs, cette base de démonstration manquait absolument aux premiers prédicateurs de l'Évangile : ils ne pouvaient alléguer ni le passé de l'Église qui ne faisait que de naître, ni la diffusion merveilleuse d'une religion encore au berceau, ni l'efficacité morale

d'une doctrine à peine connue; dogmes ou faits évangéliques, tout était nouveau, récent, inouï jusqu'alors; il s'agissait de créer ce qui n'existait pas, d'établir et de faire triompher ce qui soulevait une opposition universelle. Voilà pourquoi le miracle accompagnait un témoignage qui ne trouvait ni ressource humaine ni point d'appui. D'ailleurs, comment s'étonner que les miracles aient été si nombreux dans les premiers temps de l'Église? Est-ce une époque ordinaire que celle où s'accomplit le grand événement qui est à la fois le nœud et la solution de toutes choses, où Dieu intervient dans l'histoire des hommes par le plus surprenant des prodiges, celui de l'incarnation du Verbe? Pour quiconque admet cette suspension insigne des lois de la nature, le caractère merveilleux de la prédication des apôtres ne saurait créer la moindre difficulté. Rien de plus logique que le prolongement de cette intervention miraculeuse dans les faits immédiats qui allaient assurer le triomphe définitif de la vérité. Le surnaturel devait éclater en quelque sorte à chaque pas dans la vie et dans les œuvres des premiers missionnaires de la foi comme un rayonnement de la puissance infinie du Christ, jusqu'à ce que l'humanité, rentrée en possession de la lumière divine, eût retrouvé la voie que lui tracent ses destinées.

Mais, Messieurs, si une étude attentive des origines chrétiennes ne permet pas de douter que de nombreux miracles aient signalé la prédication évangélique dans les Gaules, ce serait faire preuve d'une crédulité extrême que d'admettre tous les faits merveilleux rapportés dans les légendes des premiers apôtres de ce pays. Il est évident que le travail de l'imagination a dû embellir plus d'une fois les données traditionnelles. En général, les légendes les plus anciennes et par conséquent les plus respectables, telles que les Actes de saint Ursin de Bourges et de saint Saturnin de Toulouse, sont également les plus courtes et les plus sobres en faits miraculeux. Au contraire, plus on avance vers le VIIIe ou le IXe siècle, plus on s'éloigne de ce goût

simple et sévère qui s'en tient à la réalité déjà étonnante par elle-même. Alors la poésie vient se mêler à l'histoire, et l'amour du merveilleux entraînant malgré eux les auteurs des légendes les porte à orner et à amplifier le récit primitif. Ils songent moins à rédiger une biographie qu'à composer des lectures pieuses et propres à édifier les fidèles. Dans ce but, ils ne se font aucun scrupule de rehausser l'éclat d'un miracle en y ajoutant certains détails, de combler les lacunes de l'histoire par des suppositions qui leur paraissent vraisemblables, de prêter aux différents personnages des discours que la tradition n'avait certainement pas conservés, de faire honneur à tel saint d'un miracle opéré par tel autre, de partager entre plusieurs quelque trait propre à un seul. Voilà le caractère de ces compositions qui forment autant de drames historiques où l'imagination du légendaire arrange et combine entre eux des éléments traditionnels. Je citerai l'un ou l'autre exemple de ce travail de retouche et de remaniement qui rend la tâche de la critique fort difficile.

Dans les Actes de saint Denis, Hilduin, après avoir supposé avec assez de vraisemblance le dialogue qui dut s'engager entre le premier évêque de Paris et son persécuteur, rapporte que le martyr décapité porta sa tête dans ses mains l'espace de deux mille pas. Vous n'ignorez pas, Messieurs, comment on a cherché à expliquer l'origine de ce récit. Pour représenter le supplice de la décollation, a-t-on dit, les peintres et les sculpteurs avaient coutume de placer la tête du martyr dans ses mains : c'est ce qui a donné lieu à l'opinion populaire dont Hilduin se fait l'organe. Sans vouloir condamner absolument ces sortes d'interprétations, j'avoue qu'elles ne me satisfont guère : j'ai peine à me rendre compte par là d'une tradition générale, invétérée, et pour ma part je n'éprouve aucune répugnance à croire que Dieu ait daigné glorifier son serviteur par cette intervention manifeste de sa puissance. Mais ce qu'il y a de singulier, c'est que le même miracle se reproduit dans les Actes de saint Lucien de Beauvais, dans ceux

de saint Yon, dans la légende de saint Nicaise et dans celle de saint Piat de Tournay, tous compagnons de saint Denis. Évidemment, voilà du calque : les auteurs de ces pièces y ont transporté ce qu'on lisait ailleurs. Permettez-moi, Messieurs, d'insister sur ces procédés pour vous donner une idée de ces compositions dont le fond est historique, mais qui, dans les détails, ne méritent pas toujours une égale confiance. Ainsi, dans les anciens Actes de saint Front de Périgueux et de saint Georges du Velay, on lisait que le premier de ces deux missionnaires ressuscita son compagnon par l'attouchement du bâton de saint Pierre. Comme l'Écriture sainte rapporte que le prophète Élisée remit son bâton à Giézi, son serviteur, pour opérer un prodige analogue, le fait n'a rien d'incroyable en soi; mais voici qu'on le retrouve avec les mêmes circonstances dans la légende de saint Martial de Limoges, dans celles de saint Euchaire de Trèves et de saint Clément de Metz, etc. Que conclure de cette identité de récits? C'est que les légendaires, pour donner de l'éclat à leur héros, ont attribué à plusieurs saints le fait d'un seul. Il faut bien l'avouer, cette liberté avec laquelle ils traitent l'histoire diminue sensiblement la valeur de leurs productions. Les meilleurs écrivains du IXe siècle ne sont pas exempts de ce défaut qu'on aurait tort de confondre avec le mensonge ou l'imposture préméditée : non, c'est la poésie religieuse qui se joue dans le merveilleux avec une complaisance toute naïve. Prenons pour exemple un trait de la vie de sainte Marthe par Raban Maur. L'archevêque de Mayence rapporte que la sœur de Lazare délivra la province viennoise d'une bête venimeuse qui y causait de grands ravages. Ce fait n'a rien d'étonnant par lui-même, et l'on conçoit sans peine que l'homme rendu à son innocence première puisse retrouver une partie de cet empire sur la nature qu'il exerçait à l'origine du monde. D'ailleurs le souvenir de ce prodige est associé au nom ou à l'image de sainte Marthe sur les plus anciens monuments de la liturgie et de l'art; mais voyez le

caractère fabuleux que prend le récit sous la plume de Raban Maur :

« Non loin d'Arles et d'Avignon, villes de la province viennoise, près des bords du Rhône, entre des bosquets infructueux et les graviers du fleuve, était un désert rempli de bêtes féroces et de reptiles venimeux. A côté d'autres animaux du même genre rôdait çà et là, dans ce lieu, un terrible dragon d'une longueur incroyable et d'une extraordinaire grosseur. Son souffle répandait une fumée pestilentielle; de ses regards sortaient comme des flammes; sa gueule, armée de dents aiguës, faisait entendre des sifflements perçants et des rugissements horribles. Il déchirait avec ses dents et ses griffes tout ce qu'il rencontrait, et la seule infection de son haleine suffisait pour ôter la vie à tout ce qui l'approchait de trop près. On ne saurait croire le carnage qu'il fit en se jetant sur les troupeaux et sur leurs gardiens, quelle multitude d'hommes moururent de son souffle empoisonné, etc. »

Tout le récit est sur ce ton et tient de la fable par son exagération. Cette tendance à grossir le merveilleux est l'écueil des légendes dont nous examinons la valeur historique et littéraire; il en est peu qui aient su l'éviter jusqu'au bout. Ce qu'on peut leur reprocher encore et avec raison, c'est de ne pas retracer fidèlement les conditions dans lesquelles se trouvait la prédication évangélique à l'origine de l'Église : elles parlent le langage du IXe siècle en racontant les événements du Ier. Le caractère propre aux temps et aux lieux, ou la couleur locale est rarement observée dans ces compositions. On y donne le nom de basiliques aux oratoires fort modestes sans doute que construisaient les premiers apôtres de la Gaule. Il y est question de comtes et de ducs comme si la féodalité avait été en pleine vigueur sous l'empire de Néron ou de Domitien. Vous concevez, Messieurs, que la critique du XVIIe siècle avait beau jeu sur ce terrain; aussi a-t-elle relevé avec complaisance ces méprises échappées à la plume des légendaires. Launoy en particulier croit accabler Hilduin sous

une grêle de traits satiriques : il plaisante sur le titre d'archevêque d'Athènes décerné à saint Denis, sur les noms d'archiprêtre et d'archidiacre donnés à Rustique et à Éleuthère, sur la chasuble et la dalmatique que leur prête l'abbé de Saint-Denis, etc.[1]. Certes, le docteur de Navarre n'a pas tort de voir un anachronisme dans l'emploi de ces dénominations qui sont d'un âge postérieur : par suite d'une confusion assez fréquente dans ces sortes de pièces, Hilduin transporte les usages et les institutions d'une époque dans une autre. Mais faut-il en conclure, avec l'école de Launoy, que les légendes des premiers apôtres de la Gaule n'ont aucune valeur historique? Pas le moins du monde. Sans doute, ce défaut de couleur locale leur enlève beaucoup de leur mérite littéraire : c'est la violation d'une règle d'esthétique applicable à toute espèce d'art, et l'on blâme à bon droit les peintres qui représentent les habitants d'un pays sous le costume d'un autre. Toutefois, ces altérations de détails, quelque choquantes qu'elles soient, ne détruisent pas les qualités de l'ensemble. Pour avoir placé des Suisses auprès du tombeau de Jésus-Christ, Rembrandt n'en a pas moins su donner à ses tableaux une expression de vérité frappante. De même les licences que prennent nos légendaires dans leurs compositions n'empêchent pas ces dernières d'être exactes pour le fond des choses. La tâche de la critique consiste précisément à distinguer la réalité de la fiction, en dégageant l'élément traditionnel du voile poétique dont l'imagination et la crédulité ont fini par l'envelopper.

C'est ainsi, Messieurs, que la donnée principale sur laquelle reposent les Actes de saint Denis, par Hilduin, me paraît empruntée à la tradition. Si, comme nous l'avons vu tout à l'heure, la mission du premier évêque de Paris, par le pape saint Clément, est appuyée sur des preuves décisives, l'identité de saint Denis de Paris avec saint Denis

1. Opera Launoii, *de Duobus Dionysiis*, p. 404 et ss. Tomi secundi pars prima, in-fol., 1731.

l'Aréopagite réunit en sa faveur un ensemble de probabilités qui peut tenir lieu d'une certitude complète. Après avoir étudié attentivement tout ce qui s'est écrit pour ou contre depuis le XVIIe siècle, je reste frappé de la faiblesse des raisons qui ont fait abandonner à quelques érudits une tradition si ancienne et si générale. Est-ce qu'on trouverait peu vraisemblable que le disciple de saint Paul fût allé évangéliser une partie de la Gaule? Mais, puisque tout le monde reconnaît que saint Pothin et saint Irénée sont venus de Smyrne à Lyon, on ne voit nullement pourquoi saint Denis n'aurait pas pu arriver d'Athènes à Paris. Rien n'était plus fréquent, au Ier siècle, que ces courses apostoliques au terme desquelles le missionnaire de la foi se fixait d'ordinaire sur un siége particulier. Serait-ce que l'antique tradition de l'église de Paris ne réunît point les conditions d'universalité et de durée qu'on est en droit d'exiger? Mais d'abord, du IXe au XVIIe siècle, il n'y a guère qu'une voix là-dessus dans le monde catholique : à peine si l'un ou l'autre écrivain, tel que le moine Léthald dans la vie de saint Julien du Mans, ose adopter l'opinion historique de Grégoire de Tours. Puis, au IXe siècle, quand l'abbé de Saint-Denis compose ses *Aréopagitiques*, est-ce un nouveau sentiment qu'il prétend introduire? Non, comme il nous l'apprend lui-même, il ne se propose de soutenir que ce qui était reçu avant lui. Aussi n'est-ce pas dans l'ombre qu'il travaille, mais au grand jour : il invoque des témoignages et cite des sources; il adresse son ouvrage à l'Empereur, il écrit à l'Église entière pour donner à la thèse qu'il défend toute la publicité possible. Ce n'est pas ainsi que procèdent les faussaires, lorsqu'ils cherchent à répandre une opinion dont la nouveauté ou l'incertitude redoute l'examen. Il y a plus : les écrits d'Hilduin ne sont pas isolés au milieu du IXe siècle : à son exemple, les hommes les plus savants de l'époque, Enée, évêque de Paris; Paschase Radbert, abbé de Corbie; Hincmar, archevêque de Reims; Scot Érigène et Anastase, le

docte bibliothécaire de l'Église romaine, tous proclament ou défendent avec vigueur l'ancienne tradition touchant la fondation du siége de Paris par saint Denis l'Aréopagite. Dira-t-on que ces écrivains, dont la droiture de caractère égale la science, se sont accordés pour imaginer un conte destiné à jeter un nouveau lustre sur l'Église gallicane? Mais ici l'Église grecque fournit une réponse péremptoire. Certes, ce n'est pas au IXe siècle que les Grecs, toujours peu disposés à flatter l'amour-propre des Latins, ce n'est pas à la veille du schisme qu'ils auraient prêté la main à une intrigue dont l'unique résultat eût été de céder à l'Occident une de leurs gloires religieuses. Si donc les auteurs grecs de ce temps-là ont affirmé à leur tour que Denis l'Aréopagite est mort sur le siége de Paris, il faut bien que l'autorité de leur propre tradition leur ait arraché cet aveu. Or, rien n'est plus formel que leur déclaration sur ce point historique. Sans parler des *menées* grecques, saint Méthode, patriarche de Constantinople; Siméon Métaphraste, Michel Syncelle, prêtre de Jérusalem; et, plus tard, Nicéphore Calliste, tiennent le même langage que le martyrologe et le bréviaire romains. Voilà donc l'Église romaine, l'Église grecque et les différentes églises de France qui, toutes, s'accordent à dire que Denis l'Aréopagite a fondé le siége de Paris. Une tradition qui s'appuie sur un tel ensemble de témoignages est assurément fort respectable, et, pour la rejeter, il ne faudrait rien moins que des preuves péremptoires.

Or, Messieurs, quelles sont ces preuves péremptoires? Je les ai vainement cherchées dans le père Sirmond et dans le docteur Launoy, les deux adversaires les plus sérieux de l'ancienne tradition de l'église de Paris[1]. Il n'est aucune de leurs objections qui n'ait été réfutée par des critiques non moins distingués, tels que Noël Alexandre, Hugues Ménard, les

1. Sirmondi opera, t. IV, *de Duobus Dionysiis*, p. 358-383. Paris, 1696. Launoy, *opere citato*.

pères Halloix, Lanssel, Cordier, Chifflet [1]. etc. Nous avons discuté la dernière fois la valeur des textes de Sulpice Sévère et de Grégoire de Tours : l'un est évidemment erroné et l'autre est trop vague pour qu'on puisse en tirer une conclusion précise. Si, dans quelques martyrologes anciens, la fête de saint Denis revient à deux reprises, la raison de ce fait est toute simple. Comme le même personnage avait été successivement évêque d'Athènes et évêque de Paris, les Grecs célébraient sa mémoire le 3 octobre et les Latins le 9 : il en résulta que les deux fêtes se glissèrent à la fois dans les mêmes catalogues, et l'on finit par faire deux personnages d'un seul. Ce n'est pas l'unique exemple de ce genre que l'on rencontre dans les vieux martyrologes [2]. Il n'est pas plus difficile d'expliquer pourquoi l'on ne trouve que six évêques sur le siége de Paris, depuis saint Denis jusqu'à Victorin qui vivait vers le milieu du IVe siècle : les massacres et les persécutions amenaient l'interruption du sacerdoce dans la plupart des villes. C'est ainsi qu'à Tours, d'après le témoignage de saint Grégoire, il n'y eut pas d'évêque pendant trente-sept ans après la mort de saint Gatien. Il a dû en être de même pour le siége de

1. Noël Alexandre, Dissert. XVI in *Hist. eccles. saec. I*. — P. Ménard, *de Unico Dionysio*, 1643. — Chifflet, *de Uno Dionysio*. — Voir les autres dans la *Patrologie* de M. Migne, *Pères grecs*, t. IV.

2. Le Père Halloix a parfaitement résolu cette difficulté à laquelle Launoy attachait tant d'importance : *de Dionysii Areopagitæ vitâ et scriptis quæst.*, IV. Souvent on célébrait deux fêtes d'un même saint, soit parce qu'il avait occupé deux siéges différents, comme saint Pierre, saint Denis, saint Alexandre, saint Eustathe; soit parce qu'on distinguait le jour de son martyre et celui de la translation de son corps, le jour de sa mort et celui de son élévation à l'épiscopat, comme pour saint Ambroise et pour saint Basile; soit enfin parce que les Grecs empruntaient des fêtes aux Latins et réciproquement. Les martyrologes n'ont pas été l'œuvre d'un homme ni d'un siècle : ils se faisaient à mesure que grossissait le nombre des saints honorés par les fidèles; on y ajoutait dans telle église des noms et des fêtes qu'on trouvait dans telle autre. Dès lors, il est facile de comprendre qu'un saint ait pu être porté, à deux endroits et sous des titres différents, sur un seul et même catalogue. Et voilà pourtant le grand argument que Launoy retourne sous toutes les formes, et qui a fait impression sur les liturgistes novateurs du XVIIe siècle! La difficulté est à peine serieuse.

Paris et pour plusieurs autres : de là, le petit nombre d'évêques qui figurent sur les diptyques de ces églises pendant un siècle et demi, où la religion chrétienne ne prit que de faibles développements dans le nord et dans l'ouest de la Gaule. Les difficultés chronologiques sont encore moins embarrassantes, surtout pour ceux qui, à l'exemple de Tertullien et d'une bonne partie des Latins, regardent saint Clément comme le successeur immédiat de saint Pierre : dans ce cas, Denis l'Aréopagite n'aurait pas eu plus de soixante ans à son arrivée dans les Gaules ; or, à cet âge, les apôtres parcouraient le monde dans tous les sens. Si l'on préfère reculer le pontificat de saint Clément vers la dernière décade du Ier siècle, il en résulte que la carrière apostolique de saint Denis fournirait un exemple de longévité qui n'est pas rare dans l'histoire [1]. D'ailleurs, nous avouons sans peine que ni Hilduin ni les Grecs n'avaient de données précises sur l'année de la naissance ou de la mort de saint Denis ; aussi n'est-ce pas dans les détails, mais pour le gros des faits que nous soutenons la vérité de leur récit. Tandis qu'ils placent le martyre de l'apôtre à la fin du règne de Domitien, les martyrologes d'Usuard et d'Adon le diffèrent jusqu'au commencement du règne d'Adrien : de telle sorte que la critique a devant elle un espace de plus d'un siècle où elle peut se mouvoir en toute liberté.

Reste enfin l'argument négatif tiré du silence de la tradition pendant les premiers siècles : c'est l'arme favorite de Launoy qui en abuse de la façon la plus étrange. Saint Augustin raillait les Juifs qui, pour nier la résurrection de

1. En réponse à cette objection du père Sirmond, le docte Millet citait avec raison Tite, évêque de Crète, qui vécut près de cent ans, saint Siméon, évêque de Jérusalem, qui souffrit le martyre à l'âge de cent vingt ans, Dorothée d'Antioche dont la vie ne fut guère moins longue, saint Cyr, qui atteignit un âge de cent trente ans, saint Remi de Reims, qui exerça les fonctions épiscopales pendant soixante-dix ans, saint Jean, saint Polycarpe, saint Pothin, saint Irénée, qui souffrirent l'exil ou le martyre dans la vieillesse la plus avancée. Germanus Milletus, *Responsio ad dissertat. de duobus Dionysiis.* In-8°. Paris, 1642.

Jésus-Christ, invoquaient le témoignage des gardes endormis auprès du tombeau; or, je ne sais si le témoignage de gens qui se taisent a beaucoup plus de force que celui de gens qui dorment : le sommeil des uns et le silence des autres me paraissent rentrer à peu près dans la même catégorie de preuves. Certainement, si du Iᵉʳ au VIᵉ siècle, l'histoire détaillée de l'apostolat de saint Denis avait été écrite par un ou par plusieurs auteurs, leur silence sur l'identité du premier évêque de Paris avec l'Aréopagite pourrait paraître surprenant; mais qui ne sait que nous ne possédons aucun document de ce genre? Il en résulte une absence de preuves favorables, je le veux bien, mais nullement un argument contraire. Ni Sulpice Sévère ni Grégoire de Tours ne se sont proposé d'écrire la vie de saint Denis : le premier se borne à composer un Abrégé fort court d'histoire ecclésiastique, et ne prononce pas même le nom de l'apôtre de Lutèce; le second le cite en passant, au milieu de plusieurs autres, dans son *Histoire des Francs*, et mentionne ailleurs deux miracles arrivés de son temps au tombeau du martyr[1]. On prouverait difficilement que ces deux écrivains fussent tenus de s'étendre plus au long sur des faits qu'ils ignoraient peut-être ou qu'il n'entrait pas dans leur plan de rapporter. Après le VIᵉ siècle, la littérature est en pleine décadence dans la Gaule franque jusqu'au règne de Charlemagne, où l'école d'Alcuin vient lui donner un nouvel essor. C'est alors qu'on recueille de toutes parts les traditions du passé pour en perpétuer le souvenir. Or, cette époque de restauration littéraire est précisément celle où Hilduin rédige les Actes de saint Denis, où Raban Maur compose l'histoire des apôtres de la Provence. Vous voyez, Messieurs, qu'on ne saurait exiger de monument plus ancien, si l'on examine l'état des lettres en France avant le VIIIᵉ siècle. De même, le peu de mention que font les premiers écrivains grecs de saint Denis l'Aréopagite, loin de

1. *De Miraculis*, l. I, c. 72.

porter préjudice à notre sentiment, le favorise bien plutôt. Pourquoi, en effet, ce silence complet qu'ils gardent sur un tel personnage, sur sa vie, sa mort, le lieu de sa sépulture, si ce n'est parce que son voyage en Occident, où il finit ses jours, l'avait fait perdre de vue aux historiens orientaux? De là cette facilité avec laquelle les auteurs grecs du VIIIe et du IXe siècle ont adopté sur ce point le sentiment des Latins, et qui serait inexplicable si une tradition contraire avait eu cours en Orient. Donc, en résumé, l'argument négatif qu'a fait valoir l'école de Launoy n'est d'aucune force et ne saurait contre-balancer les preuves positives qui établissent l'identité de saint Denis l'Aréopagite avec le premier évêque de Paris.

Nous venons d'exposer les motifs qui nous font adopter l'ancienne tradition de l'église de Paris, préférablement à l'opinion introduite depuis le XVIIe siècle par quelques érudits français. Saint Denis a été envoyé dans les Gaules, au Ier siècle, par le pape saint Clément, et l'on n'a aucune raison suffisante pour le distinguer de saint Denis l'Aréopagite. La solution de ce problème historique nous conduit à examiner l'un des plus beaux monuments de l'éloquence chrétienne, les écrits attribués au sénateur athénien converti par saint Paul. Ces écrits sont-ils authentiques? Quel en est le caractère doctrinal et la valeur littéraire? Telle est la double question que je me propose de traiter dans ma prochaine leçon.

CINQUIÈME LEÇON

Œuvres de saint Denis l'Aréopagite. — Leur authenticité. — Caractère de cette synthèse théologique. — Alliance de la philosophie platonicienne avec la théologie de saint Paul. — Destinées diverses qu'ont subies ces écrits dans les siècles chrétiens. — Période de silence et d'obscurité; période de gloire incontestée; période de critique ou de contradiction. — Division de cette somme théologique en trois parties. — Le livre des *Noms divins*. — Exposition de la théodicée chrétienne. — Mérite philosophique et beautés littéraires de l'ouvrage.

Messieurs,

Parmi les chefs-d'œuvre de l'éloquence chrétienne, il s'en trouve un dont la destinée est peut-être sans exemple dans l'histoire. Un voile mystérieux recouvre sa naissance. Comme ce fleuve de l'Égypte dont les sources se dérobent à la curiosité du voyageur, le livre dont je parle cache son origine dans l'obscurité d'une tradition silencieuse. Nulle voix contemporaine ne s'élève pour en signaler l'apparition; quelques siècles s'écoulent pendant lesquels il est à peine possible d'en suivre la trace. Vous diriez une énigme placée au seuil de l'Église et dont le premier âge chrétien nous a laissé le soin de déchiffrer le sens. Mais voici que tout à coup cet antique monument déchire les ténèbres qui l'enveloppent pour paraître au grand jour de la publicité ou de la discussion; et comme si tout devait être singulier dans la fortune de ces écrits, ce sont des hérétiques qui les étalent sous les yeux du monde étonné, bien que l'orthodoxie en soit irréprochable. A partir de ce moment l'attention s'y attache : lus, étudiés, analysés, ces livres deviennent l'objet d'une admiration toujours croissante. L'Église d'Orient y voit une sorte de somme théologique qu'interprètent tour à tour ses meilleurs écrivains. De là ils passent en Occident où leur renommée est encore plus

vaste et leur influence plus puissante. Le moyen âge en fait une des bases de son enseignement, et l'on a tout dit en rappelant que saint Thomas les commente, que saint Bonaventure les imite. Arrive la Réforme et aussitôt la scène change. Alors l'admiration fait place à une froide indifférence ou à une hostilité ouverte, et ces livres si célébrés dans le passé reçoivent pour le moins autant d'injures qu'ils avaient recueilli d'éloges auparavant. La plupart en nient l'authenticité; plusieurs cherchent à en diminuer la valeur; et ceux-là mêmes qui ne leur refusent pas tout mérite n'invoquent plus que timidement une autorité méconnue par le grand nombre. C'est au milieu de ce double concert d'applaudissements et de réprobations que ce livre est arrivé jusqu'à nous, également chargé d'anathèmes et de louanges. Je veux parler des œuvres attribuées à saint Denis l'Aréopagite.

Déjà, Messieurs, vous avez pu vous convaincre qu'il n'est guère de nom dans l'Église primitive autour duquel la critique ait fait plus de bruit qu'au sujet de saint Denis l'Aréopagite. Nous avons examiné la dernière fois la question si vivement débattue depuis deux siècles, touchant l'identité de ce personnage avec le premier évêque de Paris, et nous n'avons pas hésité à préférer l'antique tradition des églises de France au sentiment de l'école de Launoy : les raisons toutes négatives qu'on nous oppose ne sauraient prévaloir contre un ensemble de preuves positives et d'inductions légitimes. Aujourd'hui, un problème non moins intéressant et plus grave surgit devant nous : les œuvres attribuées à saint Denis l'Aréopagite sont-elles authentiques ou non? Dans le premier cas, comment expliquer leur origine? Dans le second, à quelle époque et à quel mouvement d'idées faut-il les rapporter? Ici encore, je me hâte de le dire, je ne trouve aucun motif suffisant pour m'écarter du sentiment général de l'Église grecque et du moyen âge catholique, tandis que les raisons les plus fortes m'obligent à l'adopter. Chose singulière, on a l'air

d'avancer une nouveauté, un paradoxe même, en se bornant à défendre une tradition qui a pour elle le suffrage des siècles. C'est une opinion à peu près reçue parmi les érudits modernes, qu'on ne saurait soutenir l'authenticité des œuvres de saint Denis l'Aréopagite sans faire preuve de crédulité. « La supposition est évidente, dit l'auteur du *Cours d'histoire de la civilisation en France:* livres et lettres ne peuvent avoir été écrits qu'au milieu du ve siècle [1]. » Nous ne saurions souscrire à un tel jugement, et nous estimons qu'il en est de ce procès comme de beaucoup d'autres du même genre, qui attendent pour recevoir une solution définitive, qu'on les instruise avec plus de soin et moins de passion. Ce travail de révision commencé dans les deux derniers siècles par des savants distingués, tels que Noël Alexandre, Halloix, Schelstrate, Martin Delrio, Cordier et Lanssel, a été repris de nos jours par M. l'abbé Darboy, actuellement évêque de Nancy, dans un ouvrage plein de finesse et de sagacité [2]. Du reste, l'impartialité est pour nous d'autant plus facile que l'Église est complétement désintéressée dans ce débat. On comprend que le protestantisme ne néglige rien pour se débarrasser d'un ouvrage qui le condamne, mais l'Église n'a pas besoin d'un nouvel argument pour confirmer la vérité de sa tradition. Donc le seul motif qui nous inspire dans l'étude des œuvres de saint Denis l'Aréopagite, c'est l'intérêt scientifique qui s'attache à l'un des plus beaux monuments de l'éloquence chrétienne.

Commençons par donner une idée générale de ces écrits qui ont tant occupé l'attention et tourmenté la critique. Si l'on examine de près cette somme théologique qui s'offre à nous sous le nom de l'Aréopagite, on n'a pas de peine à la diviser en trois parties bien distinctes, dont la première traite de Dieu en lui-même, tandis que la deuxième con-

1. M. Guizot, xxixe leçon, p. 367.

2. *OEuvres de saint Denis l'Aréopagite, traduites du grec,* par M. l'abb Darboy. Paris, 1845.

sidère Dieu dans ses rapports avec les créatures, et que la troisième envisage les créatures dans leur retour vers Dieu comme vers leur fin dernière. Vous saisissez d'un coup d'œil toute la largeur et la fécondité de ce plan. A la première division appartenaient surtout les *Institutions théologiques* que nous ne possédons plus et dans lesquelles l'auteur traitait de l'unité de nature et de la trinité des personnes en Dieu ainsi que de l'incarnation du Verbe. C'est dans cette classe d'écrits qu'il faut ranger également le livre des *Noms divins* qui contient l'explication des attributs de Dieu, et la *Théologie symbolique* qui n'est pas arrivée jusqu'à nous et qui rendait raison des figures qu'on applique métaphoriquement à Dieu. La deuxième partie de cette vaste synthèse comprenait le livre *de l'âme*, celui *des choses intelligibles et des choses sensibles*, qui par malheur sont perdus : véritable programme de psychologie qui servait d'introduction à l'économie surnaturelle de la foi. C'est dans cet ordre de conceptions plus hautes que le philosophe chrétien entre hardiment avec les deux traités *de la Hiérarchie céleste* et *de la Hiérarchie ecclésiastique :* l'un passe en revue les différents ordres qui forment la milice des anges; l'autre expose la constitution de l'Église et la théorie des sacrements. Enfin le livre de la *Théologie mystique* considère les créatures dans leur retour vers le Créateur, dans leur union définitive avec Dieu, principe et fin de toutes choses : cette troisième partie achève le couronnement de l'édifice. Telle est, Messieurs, dans son ensemble et dans ses grandes lignes, cette somme théologique en tête de laquelle la tradition a toujours lu le nom de saint Denis l'Aréopagite.

Je comprends l'idée qui s'élève en ce moment dans votre esprit. A la vue d'un plan si largement conçu, de cette haute et majestueuse synthèse, vous vous êtes dit : est-il bien vraisemblable que le premier siècle de l'ère chrétienne ait produit une œuvre dont les proportions sont

si vastes et qui présente un caractère tellement scientifique? N'y a-t-il pas dans ce système de philosophie religieuse un contraste frappant avec les écrits du même âge, avec ces lettres de saint Clément et de saint Ignace où l'épanchement familier de l'âme se traduit avec tant d'abandon et de simplicité? Je ne nie pas ce contraste ou cette dissemblance; mais, pour l'expliquer, permettez-moi une hypothèse. Je suppose un homme de génie apparaissant au seuil du christianisme, un penseur nourri depuis longtemps des chefs-d'œuvre de la philosophie grecque, un disciple de Platon digne de son maître par la profondeur et l'élévation de son esprit. Je suppose que cette nature si richement douée ait été saisie avec force par l'action évangélique, que le dogme chrétien soit venu élargir en elle l'horizon de la pensée et que par suite elle ait transporté dans ce nouvel ordre de faits et d'idées sa puissante originalité. Je suppose qu'un long commerce avec saint Paul, des rapports fréquents et intimes avec le grand métaphysicien de la foi aient fécondé cette intelligence d'élite en la plongeant dans ces perspectives illimitées où l'apôtre entraînait après lui les esprits capables de marcher sur ses traces. Je ferai même abstraction, si vous le voulez, de cette illumination d'en haut qui, dans ces temps fertiles en merveilles, devenait le partage des premiers apôtres de la foi. Ne trouvez-vous pas que, dans ces conditions particulières, le génie d'un homme élevé à l'école de Platon et de saint Paul ait pu être suffisant pour construire le monument théologique que je viens d'esquisser à grands traits? Ce sera une création originale, sans doute; mais c'est précisément le propre du génie de créer et d'imprimer à ses œuvres le cachet d'une individualité extraordinaire. Or, l'hypothèse que j'émets n'a rien qui s'éloigne de la vraisemblance ou qui ne se trouve confirmé par le témoignage de l'histoire.

Et d'abord, que les écrits dont nous avons entrepris l'étude soient l'œuvre d'un homme de génie, c'est, Messieurs,

ce qu'il n'est guère possible de contester pour peu qu'on les ait parcourus. Certes, ils n'auraient pas exercé sur la marche des esprits en Orient et en Occident une influence si profonde, s'ils n'étaient marqués au coin d'une intelligence supérieure. On conçoit dès lors qu'ils se distinguent des autres productions de la même époque par une couleur ou une forme particulière. Dira-t-on qu'il est peu probable qu'un auteur chrétien du Ier siècle ait composé un si grand nombre de traités philosophiques? Mais quelle raison de lui refuser un talent ou une fécondité qu'on se plaît à reconnaître dans plusieurs de ses contemporains, tels que Sénèque, Plutarque ou Philon? Voyez le catalogue des ouvrages du Juif alexandrin : il dépasse de beaucoup la liste des écrits de saint Denis l'Aréopagite. Pourquoi ce dernier n'aurait-il pas pu appliquer à la théologie chrétienne l'esprit philosophique que Philon s'efforçait de porter dans l'interprétation de la loi de Moïse? Le spiritualisme platonicien pouvait servir à l'un et à l'autre dans un but différent. Sous ce rapport, on ne saurait imaginer de conditions plus favorables que celles où se trouvait placé un membre de l'Aréopage poussé vers l'étude par l'amour de la science. Nul doute que les doctrines de Platon ne fussent alors très-connues dans la ville même où il avait enseigné : Athènes restait toujours avec Alexandrie le centre du mouvement intellectuel de l'ancien monde. En partant de ce fait, on n'éprouve pas la moindre peine à s'expliquer les teintes platoniciennes répandues dans les travaux de l'évêque d'Athènes. Quel besoin de remonter à Plotin ou à Proclus pour s'en rendre compte? Platon suffit à cela. Enfin les rapports de l'Aréopagite avec saint Paul qui le convertit ne sauraient être mis en question, et le séjour prolongé de l'apôtre au milieu des Athéniens permet de supposer que son esprit passa tout entier dans son disciple. Or, les œuvres de saint Denis l'Aréopagite se réduisent à la théologie de saint Paul et à la philosophie de Platon unies dans une vaste et puissante harmonie. C'est dans cette combinaison féconde

des principes les plus élevés de la philosophie grecque avec les données lumineuses de la révélation chrétienne, c'est là, dis-je, que gît la clef d'un monument si impénétrable à première vue. L'Aréopagite dégage la doctrine de Platon des erreurs dont elle est enveloppée, pour en faire la base rationnelle de l'édifice théologique qu'il construit en coordonnant avec art les vérités révélées qui éclatent dans le jet libre et puissant des Épîtres de saint Paul. Tel est le caractère et le sens de son œuvre. Vous voyez, Messieurs, avec quelle facilité se dissipent les prétendues invraisemblances que l'on oppose à l'authenticité de cette antique production de l'éloquence chrétienne.

Je ne suis donc pas étonné que la tradition ait attribué à saint Denis l'Aréopagite les écrits qui portent son nom. A coup sûr, la question serait jugée s'il fallait s'en rapporter à l'autorité du témoignage, car les raisons qu'on a fait valoir contre des affirmations nettes et précises sont toutes négatives. Ici encore, comme on devait s'y attendre, l'argument tiré du silence a joué le plus grand rôle. Je disais en commençant que les œuvres de l'Aréopagite ont traversé jusqu'ici trois périodes bien distinctes : une période d'obscurité, une période de gloire incontestée et une période de critique ou de contradiction. Or, le silence relatif des Pères les plus anciens s'explique sans difficulté. La rareté des exemplaires à une époque où les moyens de publicité étaient fort restreints ; le peu de copies que l'on dut faire d'un livre qui, n'étant pas une œuvre polémique ou un écrit de circonstance, ne devait guère se reproduire ; l'obscurité inévitable d'un ouvrage auquel son caractère scientifique ne permettait pas de devenir populaire ; les habitudes de la controverse qui excluaient en quelque sorte toute autre citation que celle des Écritures, comme on le voit dans les discussions de saint Athanase avec les Ariens ; la discipline du secret qui empêchait absolument de propager un écrit où se trouvent exposés en détail les rites et les cérémonies de plusieurs sacrements ; la défense for-

melle, répétée par l'auteur lui-même à différentes reprises, de communiquer son enseignement à d'autres qu'aux pontifes[1] : voilà autant de motifs propres à faire comprendre le voile mystérieux qui recouvrait les œuvres de l'Aréopagite pendant les premiers siècles de l'Église[2]. Comment s'étonner qu'elles soient restées ignorées du grand nombre, lorsqu'on entend l'écrivain mystique réitérer à son lecteur des recommandations comme celle que je vais citer :

« La raison des divers symboles n'est pas inconnue aux hiérarques, mais ils ne peuvent la révéler à quiconque n'a point encore reçu l'initiation parfaite; car ils savent qu'en réglant nos mystères d'après la tradition divine, les apôtres ont divisé la hiérarchie en ordres fixes et inviolables, en fonctions sacrées qui se confèrent d'après le mérite de chacun. C'est pourquoi, plein de confiance en vos religieuses promesses (car il est pieux de s'en souvenir), je vous ai appris ce devoir et d'autres secrets semblables, dans l'espoir que vous ne manifesterez les hautes explications de nos cérémonies qu'aux pontifes vos collègues, et que vous leur ferez faire le serment traditionnel de traiter purement les choses pures, de ne communiquer qu'aux hommes divins les choses divines, aux parfaits les choses parfaites, et aux saints les choses saintes[3]. »

Il n'est pas surprenant, je le répète, qu'en usant de telles

1. *Hiérarchie ecclés.*, c. I, 1, 5. — *Des noms divins*, I, 8. — *Théologie mystique*, I, 2.

2. Nous laissons de côté le sentiment de Suidas, de Pachymère et d'Anastase le bibliothécaire, qui pensent que les hérétiques d'une part et les philosophes de l'autre firent tous leurs efforts pour ensevelir dans l'oubli les œuvres de l'Aréopagite : ceux-ci, afin de dissimuler les emprunts qu'ils s'étaient permis; ceux-là, dans le but d'anéantir un témoignage embarrassant. Mais nous insistons d'autant plus sur l'explication tirée de la nécessité où l'on était alors de copier les livres pour les conserver et les répandre. La perte de quelques épîtres de saint Paul n'a sans doute pas d'autre cause que celle-là : les fidèles auxquels l'apôtre les adressait auront négligé de les transcrire et d'en multiplier les exemplaires. Supposez de même qu'on n'ait fait à l'origine qu'un très-petit nombre de copies des œuvres de saint Denis, et le silence des premiers Pères ne présente plus aucune espèce de difficulté.

3. *Hiérarchie ecclés.*, I, 5.

précautions pour assurer à son œuvre une publicité fort restreinte, l'auteur ait réussi à la retenir pour plusieurs siècles dans le mystère d'un secret religieux. D'ailleurs, le silence que les anciens Pères ont gardé sur elle n'est pas aussi rigoureux qu'on a bien voulu le dire. Ainsi, dès le IIIe siècle, un passage du livre de la *Hiérarchie céleste* apparaît avec le nom de saint Denis l'Aréopagite dans une homélie d'Origène, ou du moins dans un discours de la même époque attribué au célèbre écrivain; saint Denis, évêque d'Alexandrie, interprète les œuvres de son illustre homonyme dans un commentaire qu'Anastase le Sinaïte et le philosophe saint Maxime avaient encore sous les yeux trois cents années plus tard. Au IVe et au Ve siècle, saint Jean Chrysostome, admirant la doctrine de l'Aréopagite, l'appelle un aigle céleste; saint Cyrille d'Alexandrie invoque son témoignage contre les Nestoriens; Juvénal de Jérusalem, écrivant à Marcien et à Pulchérie, cite le livre des *Noms divins* comme une œuvre authentique. Si l'on ne trouve aucune mention de ce genre dans le catalogue des écrivains ecclésiastiques dressé par Eusèbe et par saint Jérôme, cette omission n'a rien qui puisse nous surprendre : saint Jérôme nous avertit lui-même qu'il n'a pas l'intention de fournir une liste complète de tous les ouvrages qui ont paru jusqu'à lui; quant à l'évêque de Césarée, soit ignorance réelle d'un livre peu répandu de son temps, soit ménagement calculé pour les Ariens, dont l'Aréopagite perçait à jour les vaines subtilités, son silence est encore moins étonnant. Arrive le VIe siècle, et alors le voile se déchire; les écrits dont nous parlons envahissent le domaine de la publicité. En 532, les hérétiques Sévériens cherchent à s'en prévaloir dans une conférence avec cinq évêques orthodoxes à la tête desquels se trouve Hypatius d'Éphèse : après un moment d'hésitation, ceux-ci les acceptent pour authentiques, tout en les défendant contre une interprétation erronée. Tandis qu'en Orient, Léonce de Byzance et Anastase, patriarche d'Antioche, s'appuient sur ce document du premier âge chrétien, en Occident, le pape saint

Grégoire le Grand emprunte les paroles de celui qu'il appelle un antique et vénérable Père. Le VII[e] siècle proclame tout d'une voix saint Denis l'Aréopagite l'auteur des traités qui portent son nom. Ici, c'est le philosophe et martyr saint Maxime qui, après avoir émis cette opinion en maint endroit de ses ouvrages, finit par enrichir de ses notes les écrits du docteur apostolique. Là, c'est le pape Martin I[er] qui, en plein concile de Latran, cite les œuvres de l'Aréopagite, sans qu'il s'élève aucune réclamation parmi les cent quatre évêques qui composent l'assemblée. Plus loin, c'est le pape saint Agathon qui allègue les mêmes passages dans une lettre lue au sixième concile général et collationnée avec le texte en question. Ailleurs, enfin, c'est Sophrone, évêque de Jérusalem, qui fait valoir le témoignage de saint Denis contre les Monothélites parmi lesquels nul ne songe à en contester l'autorité. Qu'est-il besoin de nommer le VIII[e] siècle, où saint Jean Damascène refait la synthèse théologique sur le plan tracé par le disciple de saint Paul, qu'il admire et qu'il imite ; où le pape Adrien transcrit, dans sa lettre à Charlemagne, des passages empruntés aux écrits de l'évêque d'Athènes et qu'il rapporte à leur véritable origine ; où le deuxième concile de Nicée consacre par sa haute approbation l'opinion générale de l'époque sur le point qui nous occupe ? Voilà, sans nul doute, une chaîne de témoignages qu'il n'est pas facile de rompre et dont les anneaux se tiennent sans interruption à travers les âges. Il ne faudrait rien moins qu'une présomption peu ordinaire pour n'attacher aucune valeur à un sentiment si recommandable par le nombre, le caractère moral et la science de ceux qui l'ont professé.

En effet, Messieurs, du IX[e] au XVI[e] siècle, l'authenticité des œuvres de saint Denis l'Aréopagite n'a pas recueilli moins de suffrages qu'auparavant. Si vous consultez l'Église d'Orient, elle vous répondra par un témoignage collectif où l'imposante érudition de Photius s'allie à la sagacité de Michel Syncelle et du moine Euthyme, aux recherches la-

borieuses de Suidas et de Siméon Métaphraste, aux vastes connaissances de Pachymère, à la science historique de Nicéphore Calliste. Quant à l'Occident, aucune voix discordante ne vient rompre l'harmonie de ce concert. A peine la restauration des lettres chrétiennes a-t-elle commencé avec Charlemagne que les œuvres de saint Denis l'Aréopagite franchissent le seuil des écoles du moyen âge. Admirées par Hilduin, abbé de Saint-Denis, par Hincmar, archevêque de Reims, et par Anastase le bibliothécaire de l'Église romaine, traduites du grec par Scot Érigène, elles devinrent pour la scolastique naissante un modèle et une source. Il ne se trouva personne pour disputer au disciple de saint Paul l'honneur d'avoir élevé ce beau monument. Après que le génie initiateur d'Érigène eût adopté pour son œuvre le plan et les idées de l'Aréopagite, une foule de travaux surgirent pour développer ce fonds primitif. Pour Pierre Lombard comme pour Albert le Grand, saint Denis est une autorité irréfragable. A l'exemple de Jean de Salisbury, saint Thomas écrit un commentaire sur le *Traité des noms divins*; et tandis que Hugues de saint Victor explique le livre *de la Hiérarchie céleste*, saint Bonaventure imite celui *de la Hiérarchie ecclésiastique*. C'est ainsi que les œuvres de l'Aréopagite arrivent jusqu'au XVIe siècle dans la possession d'une gloire non troublée. Alors l'unanimité disparaît pour faire place à la contradiction. Deux réfugiés de Constantinople, George de Trébizonde et Théodore Gaza ouvrent l'attaque que continuent Érasme et Laurent Valle. Mais les savants de la renaissance ne se laissèrent pas tous entraîner dans cette voie de réaction ardente : l'Aréopagite trouva des défenseurs parmi des hommes d'un grand savoir, tels que Marsile Ficin, Pic de La Mirandole, Guillaume Budé, Génébrard, Lefèvre d'Étaples, le cardinal Bessarion ; et la Faculté de théologie de Paris, dont nous aimons à suivre la tradition sur ce point, flétrit de sa censure le sentiment d'Érasme. Il va sans dire que la Réforme mit tout en œuvre pour discréditer des écrits qui la condamnent : Luther

épuisa contre eux le vocabulaire de ses aménités habituelles; Scaliger poursuivit de ses invectives les plus grossières ceux qui en défendaient l'authenticité. Dans leur ardeur à dépouiller saint Denis de son plus beau titre de gloire, les protestants ne craignirent pas de faire un appel à l'Église grecque; mais la réponse qu'ils reçurent de Jérémie, patriarche de Constantinople, leur ôta toute envie de revenir à la charge. Enfin l'école de Launoy ne pouvait manquer de faire cette nouvelle concession à l'esprit d'innovation qui soufflait dans la critique au XVIIe siècle; elle sacrifia sans le moindre scrupule la tradition des âges précédents. Toutefois ses objections ne restèrent pas sans réponse : l'authenticité des œuvres de saint Denis l'Aréopagite a été soutenue jusqu'à nos jours par les érudits modernes dont je citais les noms au commencement de cette leçon. Telle a été la fortune de ce monument littéraire dans les siècles chrétiens. Je le répète, Messieurs, s'il fallait se décider d'après l'autorité du témoignage, ou ce qu'on est convenu d'appeler les preuves extrinsèques, la cause serait jugée : les contradictions partielles de ces derniers temps s'effacent devant l'unanimité des suffrages recueillis pendant plus de douze cents années.

Nous venons de faire deux pas dans la question qui nous occupe. Après avoir montré que l'authenticité des œuvres de saint Denis l'Aréopagite ne présente point ce caractère d'invraisemblance qu'on serait tenté de lui prêter à première vue, nous avons montré qu'elle trouve un fondement solide dans la tradition. Il s'agit maintenant d'étudier en elle-même cette synthèse théologique pour en apprécier la valeur doctrinale et littéraire. Or, comme nous l'avons fait observer, la première série de traités qui s'offre à nous dans ce vaste ensemble porte sur la connaissance de Dieu ou la théodicée. C'est donc par le livre des *Noms divins* que nous devrons commencer l'examen de cet antique monument de l'éloquence chrétienne.

Denis se propose d'entreprendre l'explication des noms divins. Mais d'abord il se demande s'il est possible de donner à Dieu un nom qui lui convienne. Dieu n'est-il pas tellement élevé au-dessus de nos faibles conceptions, qu'aucune dénomination ne lui est applicable? Voici comment l'auteur répond à cette difficulté qui surgit à l'entrée même de son discours. Il est également vrai de dire que Dieu ne saurait être nommé et qu'on peut lui appliquer des noms : et ceux qui ne parlent de Dieu que par négations s'expriment avec convenance, et ceux qui procèdent par voie d'affirmations peuvent justifier leur méthode. Car d'un côté l'Être divin dépasse infiniment toutes nos manières de voir et de dire; de l'autre, il possède en réalité, bien que d'une façon suréminente et transcendentale, les qualités que nous lui attribuons. Cette distinction n'est point particulière à l'Aréopagite : déjà nous l'avons trouvée dans Théophile d'Antioche qui la développe, et nous avons déterminé à ce sujet dans quel sens il faut l'entendre [1]. De même, le célèbre contemporain de saint Denis, Philon, affirme à plusieurs reprises qu'il n'est aucun nom qui convienne proprement à Dieu, si ce n'est celui d'Être [2]. Platon était allé plus loin : il ne voulait même pas qu'on appelât le souverain Bien essence : « Tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du Bien ce qui les rend intelligibles, mais encore leur être et leur essence, quoique le Bien lui-même ne soit pas essence, mais quelque chose fort au-dessus de l'essence en dignité et en puissance [3]. » Plotin ne craindra pas d'enchérir sur cette parole du maître : « On ne doit même pas dire du Premier : *Il est* (il n'en a pas besoin), puisque nous ne disons pas non plus de lui : *Il est bon.* On dit : *Il*

1. Voyez les *Apologistes chrétiens au* II[e] *siècle*, 2[e] volume, leçon XI, p. 226 et ss.

2. Philon, *de Nominum mutatione*, édit. Mangey, I, p. 569-582; *de Somniis*, p. 655; *de Monarchiâ*, II, 218, etc.

3. Platon, *République*, l. VI.

est bon, du même principe dont on dit : *Il est.* Or *Il est* ne convient à Dieu qu'à la condition qu'on ne lui donne pas quelque attribut, mais qu'on se borne à indiquer ce qu'il est. Nous disons de lui : *le Bien,* non pour lui assigner une qualité, un attribut, mais pour faire connaître qu'il est le Bien même. Ensuite, comme nous n'approuvons même pas cette expression : *Il est le Bien,* que nous ne croyons pas qu'on doive énoncer quoi que ce soit avant ce terme de Bien, que d'ailleurs nous ne pouvons exprimer le Bien complétement, nous retranchons tout, afin de ne pas introduire en lui quelque diversité, et comme il n'y a plus même besoin qu'on dise : *Il est,* nous l'appelons simplement *le Bien* [1]. »

Assurément, Messieurs, ce sont là des raffinements de langage qui rendraient tout discours impossible s'il fallait les prendre au pied de la lettre. Aussi, après avoir appuyé comme de raison sur l'incompréhensibilité de l'essence divine, saint Denis n'hésite pas à se servir des noms que l'Écriture sainte applique à Dieu, parce qu'ils répondent à la réalité. En premier lieu, il distingue avec une grande finesse d'analyse les noms qui conviennent également aux trois persomres divines et les noms propres à chacune. C'est ainsi qu'on doit affirmer de la Trinité tout entière la bonté, la beauté, la puissance, la sagesse, la vie et les autres propriétés absolues de l'essence divine. De même, il convient de rapporter sans distinction aux trois adorables personnes les opérations extérieures de la divinité, sauf l'incarnation du Verbe. Au contraire, il importe de réserver à chacune les dénominations qui expriment son caractère personnel. Pour montrer que la plus stricte unité subsiste en Dieu avec la distinction la plus réelle, l'Aréopagite développe la comparaison des flambeaux qui déjà s'est offerte à nous dans les écrits de saint Justin.

« C'est ainsi, pour me servir d'exemples sensibles et

1. *VIe Enneade* de Plotin, l. VII, c. XXXVIII.

familiers, que dans un appartement éclairé de plusieurs flambeaux les diverses lumières s'allient et sont toutes en toutes, sans néanmoins confondre ni perdre leur existence propre et individuelle, unies avec distinction et distinctes dans l'unité. Effectivement, de l'éclat projeté par chacun de ces flambeaux nous voyons se former un seul éclat total, une même splendeur indivise, et personne que je sache ne pourrait, dans l'air qui reçoit tous ces feux, discerner la lumière de ce flambeau d'avec la lumière des autres, ni voir celle-ci sans celle-là, toutes se trouvant réunies et non pas mélangées en un commun faisceau. Que si l'on vient à enlever de l'appartement une de ces lampes, l'éclat qu'elle répandait sortira en même temps, mais elle n'emportera rien de la lumière des autres, comme elle ne leur laissera rien de la sienne propre ; car, ainsi que je l'ai dit, l'alliance de tous ces rayons était intime et parfaite, mais n'impliquait ni altération ni confusion. Or, si ce phénomène s'observe dans l'air, qui est une substance grossière, et à l'occasion d'un feu tout matériel, que sera-ce donc de l'union divine si infiniment supérieure à toute union qui s'accomplit non-seulement entre les corps, mais encore entre les âmes et les purs esprits [1]. »

Il serait difficile de tirer un parti plus heureux d'une comparaison qui, appliquée au mystère de la Trinité, n'est sans doute pas d'une rigueur absolue, bien qu'elle compte parmi les meilleures que l'on puisse emprunter à l'ordre matériel. Déjà, Messieurs, nous pouvons conclure que la précision du langage théologique ou l'exactitude dans l'emploi des termes forme l'un des caractères distinctifs de l'ouvrage dont nous parlons. Toutefois je ne dois pas vous cacher que cette terminologie si nette et si juste est précisément le motif qu'on a le plus fait valoir contre l'authenticité des œuvres de l'Aréopagite. On s'est demandé si une exposition tellement complète de la Trinité

1. *Des noms divins*, c. II, 4.

ne doit pas être envisagée comme postérieure à la controverse arienne; si l'emploi du mot *hypostase* appliqué aux personnes divines n'est pas déjà une raison suffisante pour reculer l'origine de ces écrits après le concile de Nicée. Cette objection est peut-être la plus forte que l'on ait présentée contre le sentiment dont nous avons entrepris la défense; néanmoins, quelque spécieuse qu'elle paraisse, il n'est pas difficile de la réfuter. D'abord je ne prétends nullement que les écrits de l'Aréopagite soient arrivés jusqu'à nous sans avoir pu subir quelques altérations dans les détails. Ces additions partielles ou ces retranchements devenaient d'autant plus faciles que l'ouvrage était peu répandu. D'ailleurs, le grand nombre de variantes qu'on a remarquées dans les divers manuscrits semble autoriser cette supposition. Mais, quelles que soient les limites où l'on veuille renfermer l'hypothèse d'un remaniement postérieur, nous pouvons établir qu'il n'était pas impossible, au premier siècle de l'ère chrétienne, d'employer le langage technique dont se sert l'Aréopagite. Le mot *Trinité* apparaît, comme nous l'avons vu, dans les œuvres de Théophile d'Antioche [1] : on ne voit pas pourquoi saint Denis n'aurait pu en faire usage cent ans auparavant. Quant au terme d'*hypostase*, il ne reçut dans la langue de l'Église une sorte de consécration officielle qu'au IVe siècle, cela est certain; mais il ne s'ensuit d'aucune façon que les Pères grecs n'aient pu l'adopter avant ce temps. Déjà saint Paul avait appelé le Fils, le caractère de l'hypostase du Père; la même expression se rencontre fréquemment à une époque antérieure au concile de Nicée, par exemple dans les écrits de saint Denis d'Alexandrie. Il y a plus, Messieurs, et c'est ce qui a échappé à l'attention de la plupart des critiques : le mot *hypostase* avait été employé par Aristote et par d'autres écrivains de l'antiquité, pour indiquer une subsistance réelle, par opposition à un semblant d'existence ou à une

1. *Les Apologistes chrétiens au IIe siècle*, 2e série, leçon XIIIe, p. 277.

distinction purement nominale[1]. Au IIIe siècle, Plotin consacre le 1er livre de la Ve Ennéade à l'explication des trois hypostases divines, bien qu'il n'attache pas à ce terme la même signification que la théologie chrétienne. Enfin, s'il est vrai, comme les Grecs le prétendaient au témoignage de Porphyre, que Plotin s'était approprié les sentiments de Numénius, il en résulte que ce platonicien dissertait déjà sur les trois hypostases au milieu du IIe siècle. Et l'on s'étonnerait qu'un homme de génie, versé dans les doctrines de la philosophie grecque, initié par saint Paul aux mystères les plus profonds de la révélation chrétienne, ait pu se servir du mot *hypostase* pour désigner les personnes divines; que son coup d'œil métaphysique ait su plonger dans ces perspectives illimitées qui s'ouvraient devant lui, et que son langage ait réussi à rendre avec une grande propriété d'expressions les notions fondamentales de la théodicée chrétienne! La seule conclusion à tirer, c'est que l'Aréopagite apparaît dans l'histoire des sciences théologiques comme l'un de ces esprits initiateurs qui frayent la voie aux autres; or, c'est précisément le rôle qu'ont joué ses écrits, non pas aux premiers temps de l'Église où un concours de circonstances qui nous échappent en partie les renfermait dans une sorte d'obscurité mystérieuse, mais pendant le moyen âge où la scolastique les adopta comme l'une des sources de son enseignement.

Plus nous avancerons dans l'étude de ce monument de l'éloquence chrétienne, moins nous serons étonnés de l'admiration qu'il a rencontrée dans la suite des siècles. Nous avons vu avec quelle rigoureuse précision l'auteur des *Noms divins* distingue ce que l'on doit affirmer de la Trinité tout entière ou de chaque personne divine en particulier. Avant d'expliquer le premier attribut de la Divinité, la bonté, il cherche dans l'élévation de l'âme vers Dieu le

1. V. *Thesaur. græcæ linguæ* de Henri Estienne, 3e édit., vol. VIII, fascicul. 2, p. 426 et 427. — Suicerus, *Thesaur. eccles.*, vol. II, p. 1394-97. — Zonaras, *Lexic.*, p. 1773-1777.

moyen de pénétrer dans les profondeurs de l'essence suprême. A cet effet, il ne craint pas de prodiguer les couleurs les plus variées pour dépeindre l'illumination de l'intelligence humaine sous l'influence du secours divin que sollicite la prière :

« C'est par la prière que l'homme s'élève à la contemplation sublime des splendeurs de la divine bonté : tels, si une chaîne lumineuse attachée à la voûte des cieux descendait sur la terre, et que, la saisissant, nous portions sans cesse et l'une après l'autre les mains en avant, nous croirions la tirer à nous, tandis qu'en réalité elle resterait immobile à ses deux extrémités, et que c'est nous qui avancerions vers le splendide éclat de son radieux sommet. Tels encore si, montés dans un navire, nous tenions, pour nous aider, un câble fixé à quelque rocher, nous ne ferions pas mouvoir le rocher, mais bien plutôt nous irions à lui et le navire avec nous. Tel enfin, si du bord d'un bateau quelqu'un venait à pousser les montagnes du rivage, il n'ébranlerait certes pas ces masses fixes et immobiles, mais lui-même s'éloignerait d'elles; et plus son effort serait violent, plus il se rejetterait au loin. C'est pourquoi dans tous nos actes, et surtout quand il s'agit de traiter des choses divines, il faut débuter par la prière, non pas afin d'attirer à nous cette force qui n'est nulle part et qui est partout, mais pour nous abandonner et nous unir à elle par un souvenir et des invocations pieuses[1]. »

Vous avez compris sans doute la pensée qu'exprime ici saint Denis. Tandis que par la prière nous croyons attirer Dieu à nous, en réalité, c'est nous qui nous élevons vers lui. Par là tombe l'objection que le scepticisme prétend tirer de l'immutabilité divine contre l'efficacité de la prière. Ce n'est pas en Dieu, dit l'Aréopagite, que la prière opère un changement; c'est nous qui par elle nous rapprochons de l'Être divin pour entrer en participation de sa lumière et

1. *Des noms divins*, c. III, 1.

de sa force. Vous voyez, Messieurs, avec quel rare bonheur l'enthousiasme de la poésie religieuse s'allie dans ce passage à la profondeur métaphysique. Tel est, en effet, le caractère propre des écrits de l'Aréopagite. Au milieu d'une rigueur de déductions presque géométrique resplendit une magnificence de forme que Platon n'a point surpassée. J'ai dit qu'il y a dans saint Denis deux hommes qui se rencontrent dans une harmonie féconde, le disciple de Platon et celui de saint Paul : l'esprit et la manière de ces grands maîtres se retrouvent également chez lui, et je ne saurais trop répéter qu'il faut chercher dans les résultats de cette double influence la solution du problème littéraire que nous étudions. Comme Platon, dont ses ouvrages portent l'empreinte, l'Aréopagite sait prêter une riche enveloppe aux idées les plus abstraites et tempérer les sévérités de la dialectique par les grâces de la diction. Son style n'a sans doute pas cette chaleur douce et contenue qui circule dans les écrits du philosophe athénien, ni cette sobriété d'expressions qui les abandonne rarement; moins régulier et plus hardi, il éclate trop vivement et déborde en images dont l'abondance dégénère quelquefois en profusion. Mais ce qui rapproche ces deux écrivains l'un de l'autre et leur donne un air de parenté facile à reconnaître, c'est la méthode qu'ils emploient pour s'élever du monde sensible au monde intellectuel, et l'art avec lequel ils savent revêtir la métaphysique du charme de la poésie. Voici, par exemple, le tour figuré qu'imagine saint Denis pour expliquer que la lumière est un symbole de la bonté divine :

« De même que la bonté du Dieu infini pénètre tous les êtres, depuis les plus élevés jusqu'aux plus infimes, et les surpasse tous, sans que les plus sublimes puissent atteindre son excellence, ni les plus vils échapper à ses étreintes; comme elle répand sa lumière sur tout ce qui en est susceptible, et crée, vivifie, maintient, perfectionne; comme elle est la mesure, la durée, le nombre, l'harmonie, le lien, le principe et la fin de toutes choses :

tel, image visible et lointain écho de la bonté divine, le soleil, fanal immense, inextinguible, resplendit en tous les corps que peut envahir la lumière, fait briller son éclat et enveloppe le monde visible, la terre et les cieux de la gloire de ses rayons. Et si quelques objets n'en sont point pénétrés, ce n'est pas qu'il ne puisse les atteindre ou qu'il les frappe trop faiblement, c'est que les objets eux-mêmes ne présentent que des éléments grossiers peu propres à recevoir la lumière : aussi semble-t-il passer outre pour étaler ses richesses dans les corps mieux disposés; mais rien de ce qui se voit n'échappe à l'action universelle de ce vaste foyer[1]. »

Vous vous rappelez, Messieurs, l'éloge des éléments, de l'eau, du feu, qui ouvre la première Olympique de Pindare. Je prononce ce nom à dessein, car, dans la description du feu que je vais lire, la poésie du style s'élève jusqu'au ton lyrique. L'Aréopagite veut montrer que dans l'Écriture sainte l'essence suprême, pure et sans forme, est dépeinte sous l'image du feu, parce que cet élément offre dans ses propriétés sensibles, si on peut parler ainsi, comme une obscure ressemblance avec la nature divine :

« En effet, dit-il, le feu matériel est répandu partout et il se mêle, sans se confondre, avec tous les éléments dont il reste toujours distingué : éclatant de sa nature, il est cependant caché, et sa présence ne se manifeste qu'autant qu'il trouve matière à son activité; violent et invisible, il dompte tout par sa force propre et s'assimile énergiquement ce qu'il a saisi; il se communique aux objets et les modifie en raison directe de leur proximité; il renouvelle toutes choses par sa vivifiante chaleur et brille d'une lumière inextinguible. Toujours indompté, inaltérable, il discerne sa proie, nul changement ne l'atteint, il s'élève vers les cieux, et, par la rapidité de sa fuite, semble vouloir échapper à tout asservissement; doué lui-même d'une

1. *Des noms divins*, c. IV, 4.

mobilité incessante, il met en mouvement ce qui l'approche; il enveloppe ce qu'il dévore et ne s'en laisse point envelopper; il n'est point un accident des autres substances. Ses envahissements sont lents, insensibles, et ses splendeurs éclatent dans les corps auxquels il s'est pris. Il est impétueux et fort, présent à tout d'une façon inaperçue. Qu'on l'abandonne à son repos, il semble anéanti; mais qu'on le réveille, pour ainsi dire, par le choc, à l'instant il se dégage de sa prison naturelle, il rayonne et se précipite dans les airs, se communique libéralement, sans s'appauvrir jamais[1]. »

Cette description du feu est d'une grande beauté. Ce n'est plus le philosophe qui disserte, c'est le poëte qui chante. Ce ton pindarique n'est pas rare dans les œuvres de l'Aréopagite : on y sent par intervalle le transport d'une âme qui, fortement saisie par les splendeurs de la doctrine, se laisse aller au souffle de l'enthousiasme religieux. Alors vous diriez des fragments d'hymnes qui viennent entrecouper le raisonnement. Le style s'élève avec le mouvement de la pensée, s'échauffe, se colore, et l'inspiration poétique éclate en tirades qui tiennent de l'ode ou du dithyrambe. Déjà, Messieurs, sans aller plus loin, nous pouvons dire que nous sommes en présence d'un écrivain dont la profondeur égale l'originalité. C'est pourquoi nous ne passerons pas à côté de ce monument primitif de l'éloquence chrétienne en nous bornant à y jeter un regard superficiel; la grandeur et la beauté de l'édifice nous invitent à l'étudier avec soin pour admirer la haute intelligence qui a su disposer dans un ordre harmonique les différentes parties de ce vaste et majestueux ensemble.

1. *De la hiérarchie céleste*, c. xv, 2.

SIXIÈME LEÇON

Doctrine du livre des *Noms divins*. — La poésie religieuse au service de la métaphysique. — Examen de l'accusation de panthéisme portée contre l'Aréopagite. — Parallèle entre saint Denis et Platon. — Les écrits de l'Aréopagite, commentaire philosophique des épîtres de saint Paul. — Rapports d'analogie verbale avec Plotin et Proclus ; différences réelles. — Le livre de la *Hiérarchie céleste*. — Idée et plan de l'ouvrage. — La loi de la gradation dans le monde invisible. — Les neuf chœurs des anges. — Profondeur et originalité de cet ordre de conceptions.

Messieurs,

Nous en étions resté au livre des *Noms divins*, dans l'examen des œuvres de saint Denis l'Aréopagite. Le but que se propose le disciple de saint Paul dans cette partie plus proprement philosophique de ses écrits, c'est d'expliquer les termes dont se sert l'Écriture sainte pour désigner la Divinité. Or, d'une part, l'infirmité du langage humain ne permet pas de trouver une dénomination qui convienne parfaitement à l'essence divine; de l'autre, en affirmant que Dieu est la bonté, la justice, la sainteté, la raison infinie, nous n'employons pas des mots vides de sens, mais nous exprimons des réalités sous la forme et dans la mesure qui nous est propre. Car rien n'est plus logique que le procédé par lequel l'intelligence s'élève du vrai, du beau et du bien relatif, au bien, au beau et au vrai absolu. Comme vous le voyez, c'est la dialectique platonicienne qui reçoit des lumières de la révélation une clarté et une force toutes nouvelles.

A l'exemple de Platon, l'Aréopagite s'attache à l'idée du bien avant l'idée de l'être; non pas que l'idée de l'être ne soit logiquement antérieure à toute autre, mais parce que

la bonté apparaît comme le premier des attributs divins lorsqu'on envisage Dieu par rapport aux créatures. La bonté divine est le motif suprême de la production des choses. Dieu est bon par essence; or, la bonté est diffusive de sa nature, elle tend à se répandre et à se communiquer. Mais, si la bonté a été la cause déterminante de la création, par quel autre attribut ou perfection divine a-t-elle eu la vertu d'opérer le passage du non-être à l'être? Par la puissance. Pour célébrer les effets de la puissance divine saint Denis déploie cette pompe et cette richesse de langage que nous admirions la dernière fois :

« La puissance infinie répand ses bienfaits sur les hommes, les animaux, les plantes et sur toute la nature: elle fortifie les choses qui s'unissent ensemble, les étreignant dans les nœuds d'une communication réciproque; elle conserve à celles qui sont distinctes leur propre raison d'être, les maintenant sans confusion ni mélange dans leurs limites respectives; elle assure l'ordre universel et dirige chaque être vers sa fin particulière. Elle garde inaltérable l'immortelle vie des purs esprits; elle garde incorruptibles et dans un ordre inviolable les soleils qui brillent sur nos têtes. Elle crée la perpétuité; elle distingue les révolutions du temps par la variété des mouvements du ciel, et elle les rapproche par le retour périodique des astres à leur point de départ. Par elle, le feu brûle inextinguible, et l'eau coule intarissable; elle met des bornes à la diffusion de l'air; elle pose le globe dans l'espace et empêche que les productions terrestres ne soient altérées dans leur genre. Elle maintient l'harmonie entre les éléments qu'elle tempère l'un par l'autre, sans les separer ni les confondre. Par elle persiste l'union de l'âme avec le corps; par elle les plantes font leur travail d'assimilation et d'accroissement; par elle les êtres conservent leurs propriétés essentielles, et l'univers demeure indissoluble. Ceux qui sont déifiés reçoivent d'elle la grâce de pouvoir atteindre et d'atteindre réellement à cet heureux état. En

un mot, rien n'échappe à l'universelle domination et aux étreintes tutélaires de la puissance divine [1]. »

Voilà bien cet enthousiasme de la poésie religieuse que respirent les écrits de l'Aréopagite et qui prête à un traité de métaphysique le ton ou le caractère d'un hymne chanté en l'honneur de Dieu. Ce qu'il y a d'étonnant, Messieurs, c'est que le souffle de l'inspiration qui circule à travers ces pages n'enlève rien de leur précision philosophique. Vous avez dû être frappés comme moi de la sûreté de coup d'œil avec laquelle l'écrivain du Ier siècle distingue la cause déterminante et la cause efficiente de la création, la bonté et la puissance divines. Reste à décrire la cause exemplaire des choses pour achever cette exposition de la théodicée chrétienne. C'est ici que saint Denis s'élève à une hauteur de conceptions qui lui a valu l'admiration des grands scolastiques du moyen âge. Sans doute, Platon avait déjà cherché dans les idées éternelles, immuables et absolues, les types ou exemplaires des choses; cette belle théorie des idées est l'honneur et la gloire de sa philosophie. Mais, d'une part, il voyait dans ces idées un principe distinct et même indépendant de Dieu, ou du moins ses opinions sur ce point capital étaient flottantes et incertaines; de l'autre, il ne concevait pas que ces idées divines n'eussent point été réalisées de toute éternité, en d'autres termes, il n'admettait pas que le monde pût avoir un commencement. L'Aréopagite corrige la théorie de Platon à l'aide des lumières que lui fournissent les dogmes chrétiens de la Trinité et de la création. Pour lui aussi les types ou exemplaires des choses existent de toute éternité dans la simplicité de l'essence divine : Dieu contemple éternellement le monde dans l'idée qu'il en a, et cette idée éternelle coexiste avec le dessein qu'il conçoit de la réaliser dans le temps. Ces types ou exemplaires éternels sont donc les raisons créatrices des choses : c'est d'après elles que Dieu préforme, prédétermine, prédestine (ce sont les termes qu'em-

1. *Des noms divins*, c. VIII, 5.

ploie saint Denis) ce qui doit exister un jour. Or, ce monde idéal, tel qu'il apparaît avant la création dans la pensée divine, le Verbe le porte en lui-même, le Vérbe, image parfaite du Père et terme absolu de l'intelligence divine. Conséquemment, c'est par le Verbe, où toutes choses trouvent leur exemplaire, leur type incréé, qu'elles reçoivent le principe et la forme de leur existence actuelle. Permettez-moi de rapporter le passage principal qui résume cette grande doctrine :

« La divinité du Seigneur Jésus est la cause et le complément de tout; elle maintient les choses dans un harmonieux ensemble, sans être ni tout ni partie; et pourtant elle est tout et partie, parce qu'elle comprend en elle et possède par excellence, de toute éternité, le tout ainsi que les parties. Comme principe de perfection, elle est parfaite dans les choses qui ne le sont pas; et, en ce sens qu'elle brille d'une perfection supérieure et antécédente, elle n'est point parfaite dans les choses qui le sont. Forme suprême et originale, elle donne une forme à ce qui n'en a pas; et, dans ce qui a une forme, elle en semble dépourvue, précisément à cause de l'excellence de la sienne propre. Substance auguste, elle pénètre toutes les substances, sans souiller sa pureté, sans descendre de sa sublime élévation. Elle détermine et classe entre eux les principes des choses, en restant éminemment au-dessus de tout principe et de toute classification. Elle fixe l'essence des êtres. Elle est la durée, elle est plus forte que les siècles et avant tous les siècles. Sa plénitude apparaît en ce qui manque aux créatures; sa surabondance éclate en ce que les créatures possèdent. Indicible, ineffable, supérieure à tout entendement, à toute vie, à toute substance, elle a surnaturellement ce qui est surnaturel, et suréminnemment ce qui est suréminent. De là vient (et puissent nous concilier miséricorde les louanges que nous donnons à ces prodiges qui surpassent toute intelligence et toute parole), de là vient qu'en s'abaissant jusqu'à notre nature par amour pour le genre humain,

en prenant réellement notre substance et en se laissant appeler homme, le Verbe divin fut au-dessus de notre nature et de notre substance, non-seulement parce qu'il s'est uni à l'humanité sans altération ni confusion de sa divinité, et que sa plénitude infinie n'a pas souffert de cet ineffable anéantissement, mais encore, ce qui est bien plus admirable, parce qu'il se montra supérieur à notre nature et à notre substance dans les choses mêmes qui sont propres à notre substance et à notre nature, et qu'il posséda d'une façon transcendante ce qui est à nous, ce qui est de nous [1]. »

J'ai cité ce morceau, Messieurs, pour vous montrer que l'Aréopagite est bien éloigné de confondre l'infini avec le fini, le Verbe divin avec les choses créées. Et pourtant on ne lui a pas épargné le reproche d'avoir enseigné le panthéisme. De nos jours, quelques critiques allemands ont cru trouver dans le livre des *Noms divins* la doctrine de l'unité de substance; mais rien n'est plus mal fondé que cette accusation [2]. Saint Denis ne dit nulle part que la substance divine soit également la substance du monde; bien au contraire, il ne cesse de répéter que la substance divine est infiniment distincte et au-dessus de toute substance créée. De là ces mots *suprasubstantiel*, *superessentiel*, *suréminent*, qu'il emploie jusqu'à satiété pour indiquer avec plus de force que Dieu n'est pas la substance ou l'essence des choses, comme le panthéisme l'imagine, mais que la substance ou l'essence divine dépasse infiniment ce qui fait le fond de toute existence finie. Il ne recule pas devant ces locutions, tout étranges qu'elles paraissent; il crée des formules, rapproche ou compose des mots; il tourmente la langue grecque à l'exemple de saint Paul, pour lui faire rendre la théorie chrétienne des rapports de Dieu avec le monde. Si donc il affirme que les créatures participent de Dieu et que

1. *Des noms divins*, c. II, 10.
2. Dorner, *Entwickelungs-Geschichte der Lehre von der Person Christi*, p. 142 et ss. — Liebner, *Hugo von S. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit*, p. 318 et ss.

cette *participation* constitue leur essence, il ne s'agit pas d'une participation de l'essence de Dieu qui est incommunicable au dehors : l'Aréopagite veut dire simplement que les créatures participent de Dieu, non pas comme les espèces participent de leur genre ou les parties de leur tout, mais comme un effet participe de sa cause par les dons ou les propriétés qu'il en reçoit. Si enfin, dans la sublime hardiesse de son langage, il ne craint pas de dire que Dieu est tout en toutes choses, pour marquer le rapport intime qui existe entre le créateur et la créature, je ne veux pas nier que cette locution et d'autres semblables ne soient au nombre de celles dont le panthéisme a fait également usage en les détournant de leur véritable sens; mais elles n'ont pas d'autre signification dans la pensée de l'auteur, sinon que toutes choses viennent de Dieu, comme de leur principe, subsistent en Dieu qui les conserve par sa puissance, et se rapportent à Dieu comme à leur fin. Il suffit de reproduire les paroles de saint Denis pour lever toute équivoque et couper court à toute fausse interprétation :

« Dieu est le principe de toutes choses quelles qu'elles soient. Il n'est pas tel objet à l'exclusion de tel autre objet; il ne possède pas tel mode à l'exclusion de tel autre mode; mais il est tout, dans ce sens qu'il a tout produit et qu'il renferme dans sa plénitude le principe et la fin de tout; il est en même temps au-dessus de tout, parce qu'il existe d'une façon suressentielle et antérieurement à tout. C'est pourquoi toutes choses peuvent à la fois s'affirmer de lui, et il n'est pourtant aucune de ces choses : ainsi il a toute forme, toute beauté, et il est sans forme, sans beauté; car il possède par anticipation, d'une manière transcendante et incompréhensible, le principe, le milieu et la fin de tout ce qui est; en vertu de sa causalité une et simple, il répand sur l'univers entier le pur rayon de l'être [1]. »

Un peu plus loin, l'Aréopagite exprime de nouveau avec

1. *Des noms divins*, c. v, 8.

une netteté remarquable la distinction essentielle de Dieu et du monde. J'aime, Messieurs, à vous lire ces belles pages qui ont ravi d'admiration les plus grands métaphysiciens du christianisme :

« L'Éternel est le principe et la fin de tous les êtres : leur principe parce qu'il les a créés ; leur fin, parce qu'ils sont faits pour lui. Il est le terme de tout et la raison infinie de tout ce qui est indéfini et fini, créateur des effets les plus divers. Car dans son unité, comme il a été souvent dit, il possède et produit tous les êtres : présent à tout et partout, sans division de son unité et sans altération de son identité ; s'inclinant vers les créatures sans sortir de lui-même ; toujours en repos et en mouvement ; ou mieux encore n'ayant ni mouvement ni repos, ni principe, ni milieu, ni fin, n'existant en aucun des êtres et n'étant rien de ce qui est. En un mot, nulles choses ne le représentent convenablement, ni celles qui ont une durée impérissable, ni celles qui subsistent dans le temps ; mais il est au-dessus de la durée et du temps, de ce qui est immortel ou temporaire. Aussi les siècles sans fin et tout ce qui subsiste, les êtres et les mesures qu'on leur applique sont de lui et par lui[1]. »

Enfin, saint Denis a si bien évité la confusion dont on l'accuse, que nul écrivain des premiers siècles n'a mieux répondu à l'une des objections principales du panthéisme contre le dogme de la création. Ce n'est pas que le livre des *Noms divins* soit un traité polémique : l'Aréopagite développe la doctrine chrétienne plutôt qu'il n'attaque les systèmes contraires ; mais son exposition est la meilleure des réfutations. Vous n'ignorez pas la difficulté qu'on élève contre la distinction essentielle de l'infini et du fini. Comment l'intelligence divine, qui est infinie, peut-elle avoir l'idée du fini ? N'est-ce pas poser en elle quelque chose de relatif et de limité ? Et si Dieu a créé des êtres qui n'existaient pas auparavant, il a donc acquis par là une connais-

1. *Des noms divins*, c. v, 10.

sance nouvelle, ce qui détruit son immutabilité. Non, répond le philosophe chrétien, l'idée du fini n'enlève pas à l'intelligence divine son caractère d'infinité, car Dieu voit toutes choses, d'une vue sublime et transcendante, dans l'unité de leur cause infinie qui est lui-même : il n'emprunte pas aux êtres finis la science qu'il en a, mais il les voit éternellement dans le principe qui les produit. Vous chercheriez vainement dans Platon ou dans saint Augustin un endroit qui porte davantage l'empreinte d'un génie pénétrant et élevé.

« L'entendement divin n'étudie pas les êtres dans les êtres eux-mêmes; mais de sa vertu propre, en lui et par lui, il possède et contient par anticipation l'idée, la science et la substance de toutes choses : non pas qu'il les contemple dans leur forme particulière, mais il les voit et les pénètre dans leur cause qu'il comprend tout entière. Ainsi la lumière, si elle était intelligente, connaîtrait les ténèbres à l'avance et par ses propres qualités, les ténèbres ne pouvant se concevoir autrement que par la lumière. Puis donc qu'elle se connaît, la divine sagesse connaît tout; elle conçoit et produit immatériellement les choses matérielles, indivisiblement les choses divisibles, la diversité avec simplicité et la pluralité avec unité. Car, si Dieu produit tous les êtres par l'unité de sa force, il les connaîtra tous aussi dans l'unité de leur cause, puisqu'ils procèdent de lui et préexistent en lui. Et il n'emprunte pas aux choses la science qu'il en a, mais plutôt il leur donne à toutes de se connaître elles-mêmes et d'être connues l'une par l'autre. Dieu n'a donc pas une connaissance particulière par laquelle il se comprend et une autre connaissance par laquelle il comprend généralement le reste des êtres; mais cause universelle, dès qu'il se connaît, il ne saurait ignorer ce qu'il a lui-même produit. Ainsi Dieu sait toutes choses, parce qu'il les voit en lui et non parce qu'il les voit en elles[1]. »

1. *Des noms divins*, c. VII, 2.

C'est ainsi, Messieurs, que l'évêque chrétien du Ier siècle laisse loin derrière lui l'enseignement des écoles de la Grèce. Bien qu'il conserve de la philosophie de Platon ce qu'elle a de vrai ou de compatible avec le christianisme, il la redresse et la corrige sur des points fondamentaux. En comparant le disciple avec le maître, on voit l'immense progrès qu'avait opéré dans les intelligences le dogme évangélique. Platon hésite sur la question des idées éternelles : tantôt il les conçoit comme indépendantes de Dieu et formant à côté de lui un deuxième principe des choses, tantôt il les renferme dans l'entendement divin, sans même soupçonner qu'elles se réfléchissent dans une deuxième personnalité divine distincte de la première. Rien ne ressemble moins à la Trinité chrétienne que la triade de Platon. On ne sait même pas au juste à quoi se réduit celle-ci. Faut-il voir dans les trois termes qu'imagine le philosophe, Dieu, les idées et le monde, comme l'insinue un passage du *Timée;* ou bien, Dieu, la raison qui émane de lui, et le soleil son principal ouvrage, suivant le sens que présente un endroit de la *République;* soit, enfin, les trois sphères de l'existence dont Dieu occupe le centre, les idées, les divinités astrales et les hommes, d'après l'interprétation la plus plausible que l'on puisse donner à la fameuse lettre adressée à Denis de Syracuse? Voilà certes un champ ouvert à toutes les conjectures [1]. Saint Denis, au contraire, éclairé par la révélation chrétienne, distingue nettement trois personnes divines dans l'unité d'une même nature : il place les idées éternelles dans l'intelligence divine et il en voit le reflet substantiel dans le Verbe, image parfaite du Père. Étranger au dogme de la création, Platon n'admet qu'une simple organisation du monde qu'il regarde comme coéternel à Dieu; saint Denis repousse ce dualisme étrange en affirmant que rien n'est coéternel à Dieu et que toutes choses tirent leur être même de

1. *Timée*, c. XXXVII. — *Répub.*, c. VII. — 2e *Lettre* à Denis de Syracuse.

celui qui les a créées dans le temps [1]. Ignorant la véritable origine du mal, Platon en place le siége et le principe dans la matière qu'il considère comme mauvaise en elle-même et par elle-même; saint Denis combat fortement cette doctrine du fatalisme antique en montrant qu'aucune créature n'est mauvaise en soi ou par nature, que le mal n'est pas une substance ni un être réel, mais une privation, une déchéance du bien, une déviation de l'ordre éternel, en un mot, une transgression libre et volontaire de la loi divine. Cette question de l'origine du mal est traitée dans le livre des *Noms divins* avec une véritable supériorité de style et de pensée [2]. Je ne pousserai pas plus loin ce parallèle déjà suffisant pour vous convaincre que l'Aréopagite n'est pas un imitateur servile de Platon, auquel il emprunte à la façon des grands maîtres, en profitant des qualités sans reproduire les défauts.

J'ai nommé plus d'une fois saint Paul dans cette analyse raisonnée des œuvres de l'Aréopagite. En effet, la doctrine de l'apôtre se réfléchit tout entière dans ce beau monument de l'éloquence chrétienne. Saint Denis corrige la philosophie de Platon à l'aide de saint Paul, en même temps qu'il développe un ordre de vérités surnaturelles que le chef de l'Académie n'avait pas même soupçonnées. Cette influence est tellement sensible, que je ne crains pas d'appeler l'ouvrage qui nous occupe un commentaire philosophique des Épîtres de saint Paul. Ce que je viens de dire, Messieurs, n'a rien de surprenant pour ceux qui savent qu'il y a dans celles-ci tous les éléments de la vraie philosophie. Non pas que l'apôtre s'arrête à exposer la théorie des connaissances humaines, à la façon d'Aristote et de Platon : son but est tout différent. Mais il y a dans tel mot, qu'il jette à travers les épanchements de son âme, toute une révélation. C'est un germe fécond qui s'épanouit au regard de l'intelligence; une échappée de

1. *Des noms divins*, c. x, 3, et passim.
2. *Ibid.*, c. iv, 18-35.

vue sur l'horizon du monde intelligible; un éclair de vérité qui vient tracer à la pensée un sillon large et profond. Veut-il exprimer les rapports de Dieu avec la création; il lui suffit d'une phrase pour ouvrir à la méditation des siècles une mine inépuisable : « Toutes choses sont de Dieu, par Dieu et pour Dieu[1]. » L'Aréopagite se concentre dans ces trois mots qu'il creuse et qu'il développe : toutes choses sont de Dieu qui les a créées, par Dieu qui les conserve, pour Dieu qui est leur fin dernière; c'est la division même de son grand ouvrage. Pour marquer le lien d'union et de dépendance qui rattache la création à Dieu, saint Paul n'avait pas craint de dire devant l'Aréopage dans la sublime hardiesse de son langage : « C'est en Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être[2]; » et plus tard, écrivant aux Corinthiens, il avait résumé sa doctrine dans ce mot encore plus expressif : « Dieu est tout en toutes choses[3]. » Saint Denis explique et paraphrase ces grandes pensées de l'Apôtre. Nous vivons en Dieu, parce que sa vie est le principe créateur et conservateur de la nôtre; nous nous mouvons en Dieu, parce qu'il est le premier moteur qui donne l'impulsion à tout être créé; nous sommes en Dieu, parce que sa puissance infinie soutient notre existence, qui sans elle disparaîtrait dans le néant. Enfin, Dieu est tout en toutes choses, c'est-à-dire, nous tenons de lui tout ce que nous sommes; il possède au degré de l'infini toutes les réalités qui sont en nous[4]. L'Aréopagite emprunte à saint Paul jusqu'à sa terminologie. Nous avons vu avec quelle insistance l'évêque d'Athènes enseigne que la nature divine dépasse infiniment toutes nos manières de voir et de dire; mais encore là il ne fait que développer cette parole de saint Paul : « Dieu habite une lumière inaccessible, aucun

1. *Ep. aux Rom.*, XI, 36.
2. *Actes des apôtres*, XVII, 28.
3. 1re *aux Corinth.*, XV, 28.
4. *Des noms divins*, c. IV et ss.

homme ne l'a vu ni ne peut le voir [1]. » Est-ce à dire que Dieu, incompréhensible dans son essence, ne puisse devenir d'aucune façon l'objet de la connaissance humaine? Non, répond saint Paul, car les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles par la création du monde : à la vérité, la science que nous avons de Dieu n'est qu'imparfaite, nous le voyons maintenant comme dans un miroir et sous le voile des créatures; mais nous le verrons un jour face à face, et nous le connaîtrons alors comme nous sommes connus de lui [2]. Non, répond également saint Denis, car nous connaissons Dieu par la création où reluisent les images et les vestiges des idées divines; par là nous sommes élevés, comme par une route naturelle et facile, jusqu'à l'Être souverain, autant que nos forces le permettent : il est vrai qu'ici-bas les choses divines ne nous apparaissent qu'à travers des symboles accommodés à la faiblesse de notre nature; mais quand nous serons devenus incorruptibles et immortels, nous serons inondés des splendeurs de la lumière divine, comme les disciples sur le Thabor, ou comme les intelligences célestes qui sont devant le trône de Dieu [3]. Enfin nous avons entendu dire à l'Aréopagite que l'idée du monde est présente à l'intelligence divine de toute éternité, que Dieu a préformé, prédéterminé, prédestiné toutes choses d'après le type incréé qu'il contemple dans son Verbe. Comment ne pas retrouver dans ces passages un écho des magnifiques paroles que saint Paul adressait aux Éphésiens et aux Colossiens : « Dieu nous a élus en Jésus-Christ avant la création du monde, lui qui nous a prédestinés selon le décret de sa volonté comme ses enfants adoptifs. Le mystère caché depuis des siècles en Dieu créateur de toutes choses devait se révéler selon le dessein éternel accompli par Jésus-Christ Notre-Seigneur... Le Fils est l'image du Dieu invi-

1. 1re *à Timothée*, VI, 16.
2. *Ép. aux Rom.*, I, 20. — 1re *aux Corinth.*, XIII, 12.
3. *Des noms divins*, c. I, 4; c. VII, 3.

sible, il est né avant toutes les créatures. C'est par lui que tout a été créé dans le ciel et sur la terre, les choses visibles comme les invisibles, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances : tout a été créé par lui et pour lui; il est avant tout et toutes choses subsistent par lui [1]. » Pour l'Aréopagite comme pour saint Paul, le monde est un reflet des idées éternelles que Dieu contemple dans son Verbe, et qu'il a réalisées dans le temps par son Fils créateur de toutes choses et rédempteur des hommes.

Voilà, Messieurs, le véritable maître de saint Denis l'Aréopagite. Si Platon a été le premier initiateur de cette intelligence d'élite, saint Paul a exercé sur elle une influence bien autrement décisive. Quant à Plotin et à Proclus, il m'est impossible d'admettre qu'ils aient laissé leur empreinte sur l'ouvrage que nous venons d'étudier. S'il fallait absolument conclure à un emprunt d'un côté ou de l'autre, on serait plus en droit de chercher le fonds primitif dans les écrits de l'évêque d'Athènes. Sans parler des raisons fort graves qui nous obligent à revendiquer en faveur de ce dernier la priorité du temps, nous pourrions rappeler que des auteurs très-anciens, prenant tout juste le contre-pied de ce qu'ont affirmé quelques écrivains modernes, accusaient les néoplatoniciens, Proclus en particulier, d'avoir largement profité des œuvres de l'Aréopagite. A tout le moins est-il vrai de dire que les deux hypothèses auraient une égale valeur. Mais non, l'analogie dont je parle est le plus souvent purement verbale, et là où elle s'étend jusqu'aux idées, Platon suffit pour l'expliquer. Lorsque deux auteurs puisent à une source commune, ils peuvent se rencontrer pour le fond et pour la forme sans qu'on soit autorisé le moins du monde à supposer entre eux un rapport d'influence. Or, c'est précisément dans ces conditions que se présente le caractère

1. *Ép. aux Éphés.*, I, 4, 5; III, 9, 11. — *Ép. aux Coloss.*, I, 15-17.

de ressemblance qu'on a cru remarquer entre l'Aréopagite et l'école néoplatonicienne. Comme Plotin et comme Proclus, saint Denis s'approprie les idées de Platon, mais dans un but tout différent et avec les corrections que demande le dogme chrétien. D'ailleurs, la similitude est loin d'être aussi frappante qu'on a bien voulu le dire. Ainsi, tandis que Plotin voit dans le monde un acte nécessaire de Dieu, une émanation de la substance divine, ce qui est la forme ordinaire du panthéisme, l'Aréopagite représente la création comme le produit contingent d'une activité qui s'exerce librement et avec une pleine indépendance en dehors d'elle-même. L'auteur des *Ennéades* distingue, il est vrai, trois hypostases en Dieu, l'un, l'intelligence et l'âme, mais dans sa pensée ces trois hypostases ne sont ni égales ni consubstantielles; saint Denis, au contraire, fidèle aux principes de la théologie chrétienne, enseigne que les trois personnes divines subsistent dans l'unité indivisible d'une même nature. Si, dans la question du mal, l'Aréopagite semble se rapprocher du chef de l'école néoplatonicienne, parce qu'il enseigne, lui aussi, que le mal est une privation du bien, la différence des deux théories n'en est pas moins radicale : à l'exemple de Platon, Plotin prétend que la matière est mauvaise par elle-même, que l'origine première du mal est la descente de l'âme dans le corps, doctrine que saint Denis combat de toutes ses forces [1]. Comme vous le voyez, Messieurs, le contraste que présentent les deux systèmes éclate sur presque tous les points. Mais, pour achever cette démonstration, je vais choisir le passage de Plotin qui m'a paru offrir le plus d'analogie avec un endroit parallèle du livre des *Noms divins*. Le philosophe alexandrin veut montrer que l'Un est le principe du multiple, proposition par laquelle s'ouvre également l'*Institution théologique* de Proclus :

1. *Des noms divins*, c. IV, 28. — 1re *Ennéade* de Plotin, l. VIII, § 14.

« Le principe de toutes choses ne saurait être toutes choses, il en est seulement l'origine. Il n'est lui-même ni toutes choses, ni une chose particulière, parce qu'il engendre tout; il n'est pas non plus multitude, parce qu'il est le principe de la multitude... Comment la multitude sort-elle de l'Un? C'est que l'Un est partout : car il n'y a pas de lieu où il ne soit pas; il remplit donc tout. C'est par lui que la multitude existe, ou plutôt c'est par lui que toutes choses existent [1]. »

Voici maintenant de quelle manière l'Aréopagite établit que toutes choses participent de l'unité :

« Dieu est nommé un parce que dans l'excellence de sa singularité absolument indivisible il comprend toutes choses, et que sans sortir de l'unité il est le créateur de la multiplicité : car rien n'est dépourvu d'unité; mais comme tout nombre participe de l'unité, tellement qu'on dit une couple, une dizaine, une moitié, un tiers, un dixième, ainsi toutes choses, et chaque chose, et chaque partie d'une chose tiennent de l'unité, et ce n'est qu'en vertu de l'unité que tout subsiste. Et cette unité, principe des êtres, n'est pas portion d'un tout; mais antérieure à toute universalité et à toute multitude, elle a déterminé elle-même toute multitude et toute universalité [2]. »

Au fond, ces deux passages sont loin d'offrir le même sens, car Plotin et Proclus restreignent à leur première hypostase ou à l'Un ce que l'Aréopagite applique avec raison à la nature divine commune aux trois personnes de

1. 3e *Ennéade* de Plotin, l. VIII, §, 8; l. IX, § 4. — *Institution théologique* de Proclus, I-VII.

2. *Des noms divins*, XIII, 2. C'est à des rapprochements de ce genre que se réduit toute l'argumentation d'Engelhardt dans ses deux *Dissertations sur Denis l'Aréopagite*, Erlangen, 1820. Or, il n'en est aucun qui nous force d'admettre un emprunt de part ou d'autre; car l'on rencontre déjà des passages analogues dans Platon et dans Philon : rien n'était plus répandu, dans les écoles philosophiques du Ier siècle, que les idées platoniciennes sur l'Un, l'Être, le Beau, le Bien, etc. Les écrits de Philon, en particulier, sont une preuve incontestable de cette diffusion. Dès lors, pourquoi descendre jusqu'à Plotin pour expliquer le platonisme de l'Aréopagite?

la Trinité. Mais supposons même la ressemblance plus forte qu'elle n'est en réalité : jamais on ne prouvera que deux écrivains, dissertant sur le même sujet, n'auraient pas pu s'exprimer d'une façon à peu près identique sans que l'un eût imité l'autre. Déjà Pythagore et Platon avaient démontré longtemps auparavant que l'Un est le principe et la base du multiple. Je résumerai donc cette discussion en disant que les écrits de l'école néoplatonicienne et les œuvres de saint Denis l'Aréopagite représentent deux tendances parallèles, dont l'une aboutit à une restauration du platonisme à l'aide des doctrines orientales, et l'autre à une épuration de la philosophie grecque sous l'influence du christianisme. Par là s'expliquent à la fois des analogies apparentes et des distinctions réelles. Ce sont deux fleuves qui prennent leur source dans un même lac : à partir de leur point de séparation, leurs rives se diversifient, leur eau s'empreint de qualités différentes, bien qu'on puisse encore reconnaître dans chacun d'eux ce qui dérive de leur source commune.

Le livre des *Noms divins* forme la première partie de cette somme théologique qui précède dans l'histoire tous les monuments du même genre. En expliquant les attributs de Dieu, l'Aréopagite avait été conduit à envisager la création en général, comme un effet de la puissance, de la sagesse et de la bonté divines. Mais après avoir indiqué la cause exemplaire, la cause déterminante et la cause efficiente du monde, il fallait de plus étudier l'œuvre divine dans les deux grandes divisions de l'ordre intellectuel et moral, en s'occupant successivement des Anges et des hommes : tel est l'objet des deux traités de la *Hiérarchie céleste* et de la *Hiérarchie ecclésiastique*.

C'est encore ici, Messieurs, que se révèle le génie de l'Aréopagite dans sa puissante originalité. Sans doute la révélation divine lui fournissait les éléments de son travail sur les réalités du monde invisible : les prophètes d'une part, saint Paul de l'autre, avaient nommé les divers

chœurs des Anges, en désignant d'une manière expresse ou en laissant supposer leurs qualités et leurs fonctions[1]. Mais il s'agissait de coordonner ces vérités entre elles, de les ramener sous l'unité d'un même principe ou d'une loi générale, de les réunir enfin dans l'enchaînement d'un système où l'esprit scientifique pût s'appliquer avec succès aux données de la foi. Là est le mérite de saint Denis : en procédant de la sorte, il a frayé la voie à tous ceux qui se sont essayés après lui dans cette partie de la science théologique.

Or, le principe général qui domine tout le traité de la *Hiérarchie céleste*, c'est que le monde des esprits, comme celui des corps, est régi par la loi de la gradation; car l'harmonie ou la beauté résulte de l'unité dans la variété. Cela posé, voici le plan du monde invisible tel que l'Aréopagite le déroule à nos yeux. Au sommet, ou plutôt au-dessus de l'échelle des êtres, apparaît comme un soleil infini l'essence divine. C'est de ce foyer suprême que les premiers rayons de la lumière céleste descendent immédiatement sur les intelligences les plus parfaites. Celles-ci, semblables à un miroir à deux faces qui renvoie l'image qu'il reçoit, réfléchissent à leur tour, sur les esprits d'un rang inférieur, cette clarté empruntée dont elles brillent; et ainsi le rayon divin descend, descend encore, descend toujours jusqu'au dernier échelon de l'intelligence. Assurément, Messieurs, cette conception est grandiose. L'Aréopagite déploie hardiment la milice céleste à travers le monde invisible comme une chaîne immense qui part du principe de toutes choses, et dont chaque anneau se rattache à celui qui le précède pour soutenir celui qui le suit :

« En raison de leur proximité de Dieu, les intelligences du premier rang, initiées par les splendeurs augustes qu'elles reçoivent immédiatement, s'illuminent et se per-

1. Isaïe, VI, 2. — Ézéchiel, X, 1 et ss. — Daniel, IX, 21; XII, 1. — *Ep. aux Éphés.*, I, 21. — *Ép. aux Coloss.*, I, 16. — *Ép. aux Rom.*, VIII, 38. — *Ép. aux Thessalon.*, IV, 16. — *Ép. de saint Jude*, 9.



fectionnent sous l'influence d'une lumière à la fois plus mystérieuse et plus évidente : plus mystérieuse, parce qu'elle est plus spirituelle et douée d'une plus grande puissance de simplifier et d'unir; plus évidente, parce qu'alors, puisée à sa source, elle brille de son éclat primitif, qu'elle est plus entière et pénètre mieux ces pures essences. A cette première hiérarchie obéit la deuxième; celle-ci commande à la troisième, qui est préposée à la hiérarchie des hommes; et suivant ainsi l'ordre harmonique de leur constitution, elles s'élèvent l'une par l'autre vers Celui qui est le souverain principe et la fin de toute belle ordonnance[1]. »

D'après ce que je viens de lire, vous voyez que saint Denis distribue les pures intelligences en trois hiérarchies, dont chacune comprend trois ordres. Chaque ordre a son nom particulier; et parce que tout nom est l'expression d'une réalité, chaque ordre a véritablement ses propriétés et ses fonctions spéciales. Ainsi les Séraphins sont lumière et chaleur, les Chérubins science et sagesse, les Trônes constance et fixité : telle apparaît la première hiérarchie. Les Dominations sont ainsi appelées à cause de leur sublime affranchissement de toute chose fausse et vile; les Vertus doivent ce titre à la mâle et invincible vigueur qu'elles déploient dans leurs fonctions sacrées; le nom des Puissances rappelle la force de leur autorité et l'ordre parfait dans lequel elles se présentent à l'influence divine : ainsi est caractérisée la deuxième hiérarchie. Les Principautés savent se diriger invariablement elles-mêmes et guider avec autorité les autres vers Celui qui règne par-dessus tout; les Archanges tiennent aux Principautés, en ce qu'ils ramènent les Anges à l'unité par l'invisible ressort d'une autorité sage et régulière, et aux Anges, en ce qu'ils remplissent parfois comme eux la mission d'ambassadeurs : c'est ce qui constitue la troisième hiérarchie. Voilà les neuf

1. *De la hiérarchie céleste*, x, 1.

chœurs de l'armée céleste, tels qu'on peut les distinguer suivant la signification des noms que l'Écriture sainte leur applique. L'Aréopagite épuise toutes les ressources du langage pour décrire ces esprits invisibles sur la nature desquels nous ne pouvons que bégayer. Je citerai, Messieurs, le tableau de la première hiérarchie; vous y retrouverez sans peine la magnificence de style propre à l'écrivain mystique :

« Telle est, autant que je puis le savoir, la première hiérarchie des cieux : rangée comme un cercle autour de la divinité, elle l'environne immédiatement, et au milieu des joies d'une connaissance permanente, elle tressaille dans la merveilleuse fixité de cet élan sublime qui emporte les anges. Elle jouit d'une foule de suaves et pures visions; elle brille sous le doux reflet de la clarté infinie; elle est nourrie d'un aliment divin, tout à la fois abondant, puisque c'est la première distribution qui s'en fait, et réellement un, et parfaitement identique, à cause de la simplicité de l'auguste substance. Bien plus, elle a l'honneur d'être associée à Dieu et de coopérer à ses œuvres, parce qu'elle retrace, dans les limites de la créature, les perfections et les opérations divines. Elle connaît d'une façon suréminente plusieurs ineffables mystères, et entre, selon sa capacité, en participation de la science du Très-Haut. En effet, la théologie a enseigné à l'humanité les hymnes que chantent ces sublimes esprits, et dans lesquelles on découvre l'excellence de la lumière qui les inonde : car, pour parler le langage terrestre, quelques-uns d'entre eux répètent, comme la voix des grandes eaux : « Bénie soit la gloire de Dieu du saint lieu où il réside[1] ! » D'autres font retentir ce majestueux et célèbre cantique : « Saint, saint, saint est le Seigneur des armées, toute la terre est pleine de sa gloire[2] ! »

Il ne faudrait pas conclure de ce passage que saint Denis transporte dans le monde invisible les faits et les images de l'ordre matériel. Au contraire, le caractère de ses écrits

1. Ézéchiel, III, 12.
2. Isaïe, VI, 3. — *De la hiérarchie céleste*, VII, 4.

est profondément spiritualiste. Comme Méliton de Sardes, dont nous avons étudié la Clef l'an dernier, il interprète, avec beaucoup d'élévation et de sagacité, les figures sensibles qu'emploient les livres saints pour exprimer les attributs divins ou les opérations des Anges; il cherche sous le voile du symbolisme biblique les vérités qui s'y trouvent enveloppées, et s'efforce constamment de ramener l'esprit du lecteur à des représentations moins grossières et plus exactes :

« On ne doit pas s'imaginer, avec l'ignorance impie du vulgaire, que ces nobles et pures intelligences aient des pieds et des visages, ni qu'elles affectent la forme du bœuf stupide ou du lion farouche, ni qu'elles ressemblent en rien à l'aigle impérieux ou aux légers habitants des airs. Non encore; ce ne sont ni des chars de feu qui roulent dans le ciel, ni des trônes matériels destinés à porter le Dieu des dieux, ni des coursiers aux riches couleurs, ni des généraux armés de lances, ni rien de ce que les Écritures nomment dans leur langage si fécond en pieux symboles[1]. Car, si la théologie a voulu recourir à la poésie de ces saintes fictions, en parlant des purs esprits, elle l'a fait, comme il a été dit, par égard pour notre mode de concevoir, et pour nous frayer vers les réalités supérieures ainsi dépeintes un chemin que notre faible nature pût suivre[2]. »

C'est donc, en réalité, dans les profondeurs du monde invisible que l'Aréopagite s'engage, à l'aide des lumières qu'il emprunte à la révélation chrétienne. Dieu, dit-il, est le principe suprême de toute illumination, parce qu'il est l'essence même de la lumière : l'être et la vision viennent de lui; mais à son imitation et par ses décrets, chaque nature supérieure est, en un certain sens, principe d'illumination pour la nature inférieure, puisque, semblable à un canal, elle laisse dériver jusqu'à celle-ci les flots de la

1. Ézéchiel, I, 7. — Daniel, VII, 9. — Zacharie, I, 8. — 2 Machab., III, 25. — Josué, V, 13, etc.

2. *De la hiérarchie céleste*, II, 1; XV, 1-9.

lumière divine. Ainsi le premier rang des hiérarchies célestes renvoie au deuxième les rayons de l'éternelle splendeur, que celui-ci reçoit à un degré plus faible pour les transmettre au troisième dans une mesure moins forte encore; de telle manière que, depuis les Séraphins qui occupent le sommet de la hiérarchie angélique, jusqu'aux Anges proprement dits qui forment la transition à l'intelligence humaine, il y a une série indéfinie d'êtres invisibles réalisant chacun, suivant le don qui lui est propre, l'existence spirituelle. Pour exprimer cette gradation descendante sous une image sensible, saint Denis emploie la comparaison du soleil qui ne pénètre pas également les objets, mais qui les éclaire ou les échauffe selon leur nature et leur capacité.

« Expliquons-nous plus clairement par le moyen d'exemples qui conviennent mal à la suprême excellence de Dieu, mais qui aideront notre débile entendement. Le rayon du soleil pénètre aisément cette matière limpide et légère qu'il rencontre d'abord, et d'où il sort plein d'éclat et de splendeur; mais s'il vient à tomber sur des corps plus denses, par l'obstacle même qu'opposent naturellement ces milieux à la diffusion de la lumière, il ne brille plus que d'une lueur terne et sombre, et même, s'affaiblissant par degrés, il devient presque insensible. Pareillement sa chaleur se transmet avec plus d'intensité aux objets qui sont plus susceptibles de la recevoir, et qui se laissent plus volontiers assimiler par le feu; puis son action apparaît comme nulle ou presque nulle dans certaines substances qui lui sont opposées ou contraires; enfin, ce qui est admirable, elle atteint, par le moyen des matières inflammables, celles qui ne le sont pas; tellement qu'en des circonstances données, elle envahira d'abord les corps qui ont quelque affinité avec elle, pour se communiquer ensuite par eux, soit à l'eau, soit à tout autre élément qui semble la repousser[1]. »

[1]. *De la hiérarchie céleste*, XIII, 3.

Cette loi du monde physique, dit l'évêque d'Athènes, se retrouve dans le monde supérieur où la lumière divine se transmet aux esprits célestes avec d'autant plus d'abondance qu'ils se rapprochent davantage de Dieu par la perfection de leur nature. J'ai insisté sur le développement de ce principe, parce qu'il résume en quelque sorte tout le traité de la *Hiérarchie céleste*, véritable création du génie de l'Aréopagite. Certainement, comme nous le faisions observer tout à l'heure, la révélation divine venait à son secours dans cette description du monde invisible : elle lui fournissait les noms des divers chœurs d'Anges et insinuait par là même leurs propriétés ou leurs fonctions; mais il y avait loin de ces matériaux épars et peu nombreux à la construction systématique que l'Aréopagite est venu poser sous les yeux du monde. C'est vous dire assez, Messieurs, que cette classification des intelligences célestes par rangs ternaires n'est nullement un objet de foi, bien qu'elle se recommande par l'autorité du grand nombre de théologiens qui l'ont adoptée. Saint Denis est le premier qui l'ait entreprise : ici, comme sur bien d'autres points, son esprit initiateur a ouvert la voie aux investigations de la science. Sans doute, l'enseignement de saint Paul n'a pas dû rester sans influence sur cette exposition de la hiérarchie céleste; mais dans l'impossibilité où nous sommes de démêler au juste la trace du maître inspiré à travers les spéculations de son disciple, nous conservons toute la liberté de notre jugement en face d'un écrit que je n'hésite pas à nommer un ouvrage de premier ordre, une des plus belles applications de l'esprit philosophique aux données de la foi. Il est difficile, assurément, d'arriver à la certitude dans des matières que l'Église n'a pas définies et qui semblent échapper au regard de l'intelligence humaine; mais les lois de l'induction et de l'analogie suffisent pour assurer un haut degré de vraisemblance aux doctrines de saint Denis l'Aréopagite. Si le monde invisible se dérobe en grande partie à l'œil de la raison, le monde qui se déploie devant nous en retrace une image

ou une expression sensible. Or la loi de la gradation régit tout l'univers physique et se réfléchit également dans l'humanité. Du règne minéral au règne végétal, du règne végétal au règne animal et de ce dernier jusqu'à l'homme, l'existence s'élève par degrés et se produit sous les formes les plus diverses. Parmi les hommes eux-mêmes, que de qualités, que d'aptitudes différentes! Que de nuances indéfiniment variées dans les caractères et dans les physionomies! Quelle vaste réciprocité de services et de fonctions! Si nous portons nos regards au-dessus de nous pour passer en revue ces mondes qui roulent dans l'espace, la loi de la gradation y apparaît dans son application la plus frappante. Nul astre n'est identique à l'autre; chacun a sa forme, son volume, son cours déterminé. Ceux-ci empruntent à ceux-là les clartés qu'ils renvoient plus au loin. Tous sont divisés par groupes qui se meuvent autour d'un centre commun lequel, à son tour, est entraîné vers une sphère plus haute, d'où il reçoit le mouvement et la lumière, et ainsi jusqu'à l'indéfini. Eh bien, Messieurs, s'il existe une harmonie véritable entre les diverses parties de la création, elle doit s'étendre également au monde invisible. Là aussi l'échelle des êtres se prolonge et s'élève de degré en degré; là aussi les purs esprits sont ordonnés les uns par rapport aux autres suivant une vaste hiérarchie; là aussi ceux-ci réfléchissent sur ceux-là les splendeurs qu'ils reçoivent de plus haut : là aussi il y a des groupes lumineux, des constellations de plus en plus radieuses qui gravitent autour du soleil infini de la justice et de la vérité ; là, aussi bien et mieux que dans l'immensité des cieux visibles, il y a des mondes, brillant de toutes les clartés de l'intelligence, qui s'unissent dans un harmonieux concert pour chanter à Dieu l'hymne de la création.

SEPTIÈME LEÇON

Le livre de la *Hiérarchie ecclésiastique*. — La cité de Dieu sur terre, image sensible de la cité céleste. — La loi de la gradation dans l'une et dans l'autre. — Les trois ordres dans l'Église. — Théorie des sacrements. - Rituel de l'Église primitive. — Tableau du sacrifice de la Messe au Ier siècle. — Usages et cérémonies. — Le livre de la *Théologie mystique*, couronnement des œuvres de l'Aréopagite. — Le mysticisme chrétien dans son principe et dans ses formes. — Comparaison avec la théorie mystique des Alexandrins. — Résumé et conclusion.

Messieurs,

Nous terminons aujourd'hui l'étude des œuvres de saint Denis l'Aréopagite. Après avoir expliqué les attributs de Dieu dans le livre des *Noms divins*, l'évêque d'Athènes consacre le traité de la *Hiérarchie céleste* à la description du monde invisible. Il distribue par ordres les pures intelligences dont il cherche à déterminer les propriétés et les fonctions spéciales en suivant la signification des noms que leur donne l'Écriture. A l'aide des lumières que la révélation lui fournit sur ce point, il dispose les natures angéliques par rangs de plus en plus élevés, en raison du caractère et du mode de l'illumination divine. Les plus parfaites reçoivent directement les rayons de la grâce qu'elles renvoient vers les esprits d'un degré inférieur qui à leur tour réfléchissent au-dessous d'eux l'éclat emprunté dont ils brillent. Par suite de cette gradation descendante et de cette influence réciproque, les divers chœurs des Anges sont subordonnés les uns aux autres et coordonnés entre eux en vertu d'un lien hiérarchique. Ce tableau du monde invisible est d'une grande beauté : lors même qu'il ne répondrait pas à la vérité dans tous ses détails, il n'en révélerait pas moins chez son auteur une force de concep-

tion et une richesse de pinceau qui ont été rarement égalées dans les siècles suivants.

Après le monde invisible vient le monde visible; au dernier échelon de la hiérarchie céleste se rattache le premier degré de la hiérarchie terrestre. Quand le rayon de la grâce parti du foyer divin s'est réfléchi d'un milieu dans un autre à travers les neuf chœurs des Anges, il ne s'arrête pas aux confins de l'existence purement spirituelle; mais, déchirant le voile de la matière, il vient frapper l'homme, ange de la terre et point de départ d'une nouvelle série d'êtres. La société des purs esprits avec Dieu se prolonge dans l'humanité, et l'organisation de l'Église reproduit l'image de la milice des cieux. Or, quel est le principe, le moyen et la fin de cette hiérarchie nouvelle? Peut-on y distinguer également divers degrés qui se succèdent dans la continuité d'une gradation descendante? Comment et par quelle voie la vie divine se communique-t-elle à ces esprits enveloppés de matière? Telles sont les questions que l'Aréopagite se propose de résoudre dans son traité de la *Hiérarchie ecclésiastique.*

Pour mesurer la profondeur de coup d'œil que saint Denis porte dans ces matières, efforçons-nous de saisir l'idée mère de son livre. Si je ne me trompe, la voici. La hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique ont le même principe et le même but, car les hommes, aussi bien que les Anges, reçoivent de Dieu la lumière, la force et la vie surnaturelles qui doivent les ramener à lui; mais elles diffèrent par la manière dont les choses saintes sont dispensées aux uns et aux autres. Le mode d'illumination des pures intelligences n'a rien de sensible ni de corporel, tandis que l'économie de la foi, se proportionnant à la nature humaine, est toute symbolique : c'est par le moyen d'images ou de signes matériels que l'homme s'élève d'ordinaire aux choses intelligibles. Cette différence radicale entre l'ange et l'homme détermine le caractère particulier des deux hiérarchies :

« Ce n'est qu'à l'aide d'emblèmes matériels que notre intelligence grossière peut contempler et reproduire la constitution des ordres célestes. Dans ce plan, les pompes visibles du culte nous rappellent les beautés invisibles; les parfums qui embaument les sens représentent les suavités spirituelles; l'éclat des flambeaux est le signe de l'illumination mystique; le rassasiement des intelligences par la contemplation a son emblème dans l'explication de la sainte doctrine; la divine et paisible harmonie des cieux est figurée par la subordination des divers ordres de fidèles, et l'union avec Jésus-Christ par la réception de la divine Eucharistie. Il en est ainsi de toute autre grâce : les natures célestes y participent d'une façon qui n'est pas de la terre, et l'homme, par le moyen de signes sensibles[1]. »

Voilà l'idée fondamentale du traité de la *Hiérarchie ecclésiastique*. Image visible du royaume des cieux, la cité de Dieu sur la terre est spirituelle par un côté et matérielle par l'autre, car l'homme est à la fois esprit et corps. On ne saurait contester ce principe que l'Aréopagite pose au début de son œuvre, sans méconnaître la constitution de la nature humaine. Or, Messieurs, de ce point découlent des conséquences fort graves. En établissant que la religion doit répondre également aux deux aspects sous lesquels se présente l'humanité, saint Denis frappe du même coup le déisme et le protestantisme, ceux qui voudraient réduire le culte à un ensemble d'actes purement intérieurs, et ceux qui, à l'exemple de Luther, poursuivent l'idée chimérique d'une Église invisible. Mœhler disait avec beaucoup de sens que Luther n'a jamais compris ce mot de l'Évangile de saint Jean : « le Verbe s'est fait chair; » j'ajouterai que le chef de la Réforme ne s'est jamais bien pénétré de la définition de l'homme. En effet, l'homme n'est pas un pur esprit, mais un esprit uni à un corps, une intelligence incarnée. De là, d'abord, la néces-

1. *De la hiérarchie céleste*, I, 3.

sité d'un culte intérieur et extérieur tout ensemble, d'un culte où l'âme et le corps se rencontrent dans l'unité d'un même hommage. De là ensuite le caractère général de la révélation divine, spirituelle dans les vérités qu'elle enseigne, matérielle et sensible dans la parole et dans l'écriture, qui sont les moyens ordinaires par lesquels ces vérités arrivent jusqu'à nous. De là surtout l'incarnation du Verbe qui ne s'est pas uniquement communiqué aux hommes par une voie intérieure, mais qui s'est fait chair comme eux pour les instruire et les sauver. De là enfin la forme ou la constitution de l'Église, à la fois invisible et visible : invisible dans la vérité, dans la foi, dans la grâce, dans les dons spirituels auxquels participent ses membres; visible dans son organisme extérieur, dans la parole qui transmet la vérité et fait naître la foi, dans les sacrements qui opèrent la grâce, dans la hiérarchie qui prêche la parole et administre les sacrements. Il ne s'agit donc pas de dire : l'Église est toute spirituelle, le royaume de Dieu sur la terre est invisible, la religion est purement intérieure. Non, répond l'Aréopagite, c'est la hiérarchie céleste qui est toute spirituelle, c'est la milice des Anges qui n'admet rien de corporel ni de sensible; mais il n'en saurait être de même de l'Église. Elle est une société spirituelle sans doute, mais qui entre dans les conditions du temps et de l'espace, qui apparaît sous une forme visible, qui est corps et âme comme le Verbe fait chair dont elle est l'image, comme les hommes eux-mêmes qui la composent. Conséquemment, hiérarchie, enseignement, culte, sacrements, tout doit participer à la fois de ce double caractère, en se tenant à égale distance d'un spiritualisme exclusif et d'un symbolisme vide de sens. Telle est la loi qui dérive de l'incarnation du Verbe et qui trouve son fondement rationnel dans la constitution même de la nature humaine.

Après avoir établi le principe général qui domine le traité de la *Hiérarchie ecclésiastique,* l'Aréopagite en suit l'application dans la constitution de l'Église et dans la théorie des

sacrements. Ici encore il retrouve la loi de la gradation telle qu'elle existe dans les rangs de l'armée céleste. De même que les neuf chœurs des Anges sont divisés en trois hiérarchies de trois ordres chacune, ainsi y a-t-il trois degrés dans la hiérarchie humaine, les évêques ou hiérarques, les prêtres et les diacres. En effet, les ministres sacrés ne participent pas tous dans la même mesure aux dons ou aux pouvoirs divins, mais ceux du deuxième et du troisième ordre reçoivent inégalement de la plénitude du premier. Or, ces trois rangs de la hiérarchie ecclésiastique répondent aux trois phases de la vie chrétienne, la vie purgative, la vie illuminative et la vie unitive. La mission des diacres est de discerner les saints d'avec les profanes, d'agir sur les imparfaits en les préparant à la participation des mystères, de veiller à ce que l'accès des choses saintes ne s'obtienne qu'après une purification complète. Les prêtres ont pour fonction d'éclairer les initiés en les admettant à la réception des divers sacrements; enfin la vertu propre à l'ordre épiscopal est d'imprimer le sceau de la perfection à ceux qui ont été éclairés par les prêtres et initiés par les diacres. D'où il suit également que les laïques sont répartis en trois classes parallèles aux trois rangs de la hiérarchie : ceux qui accomplissent le travail de leur purification et sont exclus de la célébration des mystères; ceux qui ont reçu la grâce de l'illumination et participent aux sacrements; ceux qui aspirent à la vie parfaite, en particulier les thérapeutes ou les moines. Enfin les sacrements eux-mêmes correspondent aux trois ordres de la hiérarchie, aux trois classes d'initiés, aux trois phases de la vie chrétienne, en ce qu'ils possèdent la triple vertu de purifier les profanes, de conférer la lumière à ceux qui ont été purifiés et de consommer l'union surnaturelle avec Dieu. Telle est la série des matières que saint Denis développe dans le livre de la *Hiérarchie ecclésiastique*.

Vous voyez, Messieurs, d'après l'aspect qu'il présente,

que cet ouvrage est à la fois un traité de l'Église et ce qu'on appellerait aujourd'hui, dans la langue liturgique, un *Sacramentaire* ou un *Pontifical*. L'auteur y expose, d'une part, les trois degrés de la hiérarchie, telle qu'elle est divinement ordonnée par rapport à la vie chrétienne, l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat; de l'autre, il décrit, en les interprétant, les cérémonies et les rites usités dans l'administration des sacrements. Peut-être aurions-nous le droit de lui reprocher l'abus de la symétrie. A force de vouloir retrouver dans les choses de la terre une reproduction exacte du monde invisible, l'Aréopagite prolonge à perte de vue cette échelle systématique à étages ternaires, bien qu'il ne manque pas d'arguments pour la justifier. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que son explication du symbolisme sacramentel étincelle de beautés. A côté de l'esprit philosophique qui plonge sous le voile des mystères, l'imagination du pieux écrivain se joue à travers les cérémonies du culte avec une grâce inépuisable. Tantôt c'est le théologien qui scrute la raison des choses divines; tantôt, le poëte qui célèbre avec l'effusion d'une âme ravie les merveilles de l'ordre surnaturel. Cette souplesse avec laquelle l'évêque d'Athènes passe du raisonnement à la contemplation prête à ses écrits un caractère particulier. Ainsi, quelle profondeur de pensée dans le chapitre où il prouve que le baptême est le principe des œuvres surnaturelles!

« Par où doit commencer l'accomplissement des augustes préceptes? Le commencement est sans doute de former dans l'âme ces habitudes qui la disposent à recevoir et à exécuter le reste des enseignements sacrés, de lui ouvrir la route qui mène à l'héritage céleste, de lui assurer une sainte et divine régénération. Car, comme disait notre illustre maître, le premier mouvement de l'âme vers les choses célestes, c'est l'amour de Dieu, et le premier pas dans la voie des commandements, c'est cette régénération ineffable qui introduit dans notre être un principe divin.

Si donc cette naissance spirituelle détermine en nous une vie divine, celui qui ne l'a pas encore reçue ne pourra ni connaître ni accomplir les célestes préceptes. De même, humainement parlant, ne faut-il pas que l'existence précède en nous l'action, puisque ce qui n'est pas n'a ni mouvement ni subsistance même, comme aussi ce qui a l'être, à quelque degré que ce soit, n'est actif et passif que dans les limites de sa propre nature? Cela me paraît évident[1]. »

L'Aréopagite veut dire que le baptême, en communiquant à l'homme la vie divine, crée en lui des aptitudes qui le rendent capable d'accomplir des œuvres salutaires et méritoires. Il ne révèle pas une moindre pénétration d'esprit quand il montre que la fin de tous les sacrements est de préparer celui qui les reçoit à la participation de l'Eucharistie, parce que celle-ci a pour but de ramener à la simplicité de la perfection divine la multiplicité de nos affections partagées, et de nous mettre en communion intime avec Dieu par cette sainte récollection de nos facultés si distraites. Mais pour vous faire voir avec quel art ingénieux et délicat l'écrivain mystique sait découvrir la leçon morale à travers les symboles matériels, je citerai le passage où il explique pourquoi l'huile sainte consacrée par le pontife est tenue sous un voile : la poésie religieuse n'a rien de plus suave ni de plus élevé.

« De même que, dans un ordre de choses sensibles, le peintre, s'il considère fixement son original, sans détourner la vue sur aucun autre objet, sans diviser son attention, doublera pour ainsi dire celui qui pose devant lui, et offrira la vérité dans sa ressemblance, le modèle dans son image, et à part la différence des substances, les reproduira l'un dans l'autre; ainsi, par la constante et studieuse contemplation du suave et mystérieux archétype, les peintres spirituels, amis du beau, obtiendront de ressembler à Dieu avec une admirable exactitude. Aussi, s'occupant sans

1. *De la hiérarchie ecclésiastique*, c. II, 1.

relâche de façonner leur âme d'après cette beauté intelligible qui est si ravissante, ils ne pratiquent aucune de leurs sublimes vertus pour être vus des hommes, comme parle l'Écriture; mais cette huile tenue sous voile est un précieux symbole où ils apprennent que l'Église cache ce qu'elle a de plus sacré. C'est pourquoi, vivantes images du Seigneur, ils ensevelissent religieusement au fond de leur âme leurs saintes et divines vertus; et l'œil fixé sur la suprême intelligence, ils ne sont ni visibles pour ceux qui ne leur ressemblent pas, ni tentés de les regarder eux-mêmes. Fidèles à leur dessein, ils aiment ce qui est réellement juste, honnête, et non pas ce qui semble tel; ils n'aspirent point à ce que le vulgaire nomme gloire et félicité; mais à l'imitation de Dieu, discernant ce qui est essentiellement bien ou mal, ils deviennent d'augustes images de la divine suavité, qui possédant en soi le parfum du bien, ne l'exhale point pour la foule que séduisent les apparences, mais imprime la vraie beauté dans les âmes qui lui ressemblent [1]. »

C'est ainsi que le disciple de saint Paul sait tirer de chaque cérémonie du culte le sens spirituel qu'elle renferme. Vous concevez, Messieurs, que cette description des rites usités dans l'administration des sacrements dès les premiers temps de l'Église est de la plus haute importance. Le livre de la *Hiérarchie ecclésiastique* est un véritable rituel qui nous apprend comment on conférait alors le baptême et les saints ordres. La célébration de l'Eucharistie y est décrite dans ses principaux détails. De plus, l'Aréopagite rapporte de quelle manière l'évêque consacrait l'huile sainte employée dans plusieurs sacrements. S'il ne mentionne pas les formules consécratoires dont se servait l'Église primitive, suivant la tradition des apôtres, c'est, dit-il, qu'on ne doit pas les expliquer par écrit, ni dévoiler ou produire publiquement ce qu'elles ont de mystérieux, en manifestant

1. *De la hiérarchie ecclésiastique*, IV, 3e partie, 2.

la vertu secrète que Dieu y a déposée [1]. Enfin il décrit le rite d'initiation des thérapeutes ou moines à la vie parfaite, et les cérémonies qu'on observait à l'égard des défunts pour lesquels on demandait à Dieu un doux repos en Jésus-Christ. Je ne placerai sous vos yeux que le tableau du sacrifice de la Messe tel qu'on l'offrait du temps de saint Denis.

« L'hiérarque, après avoir prié au pied de l'autel sacré, l'encense d'abord, puis fait le tour du lieu saint. Revenu à l'autel, il commence le chant des psaumes que tous les ordres ecclésiastiques continuent avec lui. Après cela des ministres inférieurs lisent les saintes Écritures, ensuite on fait sortir de l'enceinte sacrée les catéchumènes, et avec eux les énergumènes et les pénitents : ceux-là restent seuls qui sont dignes de contempler et de recevoir les divins mystères. Pour le reste des ministres subalternes, les uns se tiennent auprès des portes fermées du temple; les autres remplissent quelque fonction particulière à leur ordre. Les plus élevés d'entre eux s'unissent aux prêtres pour présenter sur l'autel le pain sacré et le calice de bénédiction, après toutefois qu'a été chantée par l'assemblée entière la profession de foi. Alors le pontife achève les prières et souhaite à tous la paix; et tous s'étant donné mutuellement le saint baiser, on récite les noms inscrits sur les diptyques. Ayant tous purifié leurs mains, l'hiérarque prend place au milieu de l'autel, et les prêtres l'entourent avec les diacres désignés. L'hiérarque bénit Dieu de ses œuvres merveilleuses, consacre les mystères augustes, et les offre à la vue du peuple sous les symboles vénérables qui les cachent. Et quand il a présenté de la sorte les dons précieux de la Divinité, il se dispose à la communion et y convie les autres. L'ayant reçue et distribuée, il termine par une pieuse action de grâces. Et tandis que le grand nombre n'a considéré que les voiles sensibles du

1. *De la hiérarchie ecclésiastique*, c. VII, 10.

mystère, lui, toujours uni à l'Esprit Saint, s'est élevé jusqu'aux types spirituels des cérémonies, dans la douceur d'une contemplation sublime, et avec la pureté qui convient à l'excellence de la dignité pontificale[1]. »

Ce tableau de la Messe ressemble, par ses principaux traits, à celui que nous avons étudié, il y a deux ans, dans l'Apologie de saint Justin; il ne fait qu'y ajouter quelques détails accessoires, comme l'oblation de l'encens et l'exclusion des catéchumènes après la lecture des saintes Écritures. Or l'on conçoit facilement qu'une relation adressée à un empereur païen ait pu être moins complète que la description faite par un évêque chrétien à l'un de ses collègues. Toutefois, je dois l'avouer, cette exposition de la liturgie chrétienne a fourni de nombreuses objections à ceux qui attaquent l'authenticité des œuvres de saint Denis l'Aréopagite. Comment supposer, disent-ils, que la liturgie eût déjà pris un pareil développement au Ier siècle de l'Église? N'y a-t-il pas des indices manifestes d'une époque postérieure dans les rites multiples qui accompagnent l'administration du baptême ou la collation des saints ordres, dans l'espèce de profession religieuse que font les moines, dans les cérémonies qu'on pratique envers les morts, etc.? D'abord, Messieurs, je répéterai ce que j'ai dit précédemment au sujet de cette exposition de la Trinité, si nette et si précise, qui nous avait frappés dans le livre des *Noms divins*. Il est fort possible, probable même, que les œuvres de l'Aréopagite aient subi quelques altérations partielles en traversant les premiers temps du christianisme. Nous avons signalé, l'an dernier, un exemple de ce travail de remaniement dans la *Clef* de Méliton de Sardes, à laquelle sont venues s'ajouter successivement de nouvelles formules symboliques. Mais, tout en faisant cette concession, nous ne la regardons pas comme nécessaire pour défendre l'authenticité du traité de la *Hiérarchie ecclésias-*

1. *De la hiérarchie ecclésiastique*, c. III, 2e partie.

tique. On aurait tort de s'imaginer que la liturgie primitive fût sans pompe là où l'absence de persécution lui permettait de se déployer librement. Nous voyons par le Nouveau Testament que les fidèles de toute une ville, comme Corinthe, se réunissaient, pour célébrer les saints mystères, dans un seul lieu qu'ils appelaient église du nom même de l'assemblée. Saint Paul exhorte les Colossiens à s'édifier entre eux par des psaumes, des hymnes, des cantiques spirituels, à chanter ensemble les louanges de Dieu ; et la fameuse lettre de Pline le Jeune à Trajan prouve que le chant des hymnes était en usage dans les assemblées religieuses des premiers chrétiens. La distinction des catéchumènes et des fidèles est aussi ancienne que le christianisme, et la sévérité de saint Paul à l'égard du pécheur de Corinthe permet de croire que, dès le Iᵉʳ siècle, pénitents et catéchumènes, tous étaient exclus de la célébration des mystères ou du moins n'y assistaient que pendant la lecture et l'explication des livres saints. L'apôtre parle en maints endroits de la table du Seigneur : « Nous avons un autel, écrit-il aux Hébreux, dont ceux qui servent au tabernacle n'ont pas le pouvoir de se nourrir. » Quelle qu'ait été la forme primitive de cette table de communion et de cet autel du sacrifice, il importe peu ; mais rien n'autorise à prendre les paroles de l'apôtre dans un sens purement allégorique. En passant de la Synagogue à l'Église, les premiers chrétiens ne durent pas éteindre en eux le souvenir des pompes religieuses auxquelles leur enfance s'était accoutumée. Qu'est-ce qui leur interdisait de transporter dans la liturgie évangélique certains rites ou cérémonies de la loi ancienne, comme le chant des psaumes, la lecture d'un fragment de la Bible, l'oblation de l'encens comme emblème de la prière des fidèles, etc. ? Israël n'était-il pas la figure de l'Église ? Dès lors quoi de plus naturel que d'emprunter à un cérémonial divin ce qui pouvait s'adapter à la célébration des saints mystères ? C'est ce que firent les apôtres en réglant les formes primitives du culte chrétien, car on ne saurait

douter qu'ils n'eussent enseigné à leurs successeurs la manière d'administrer les sacrements. Si leurs épîtres sont loin d'offrir un rituel complet, la tradition a recueilli avec soin cette partie de leur enseignement.

« Par le mot de divins oracles, dit saint Denis l'Aréopagite, il faut entendre ce que nos maîtres inspirés nous ont laissé dans les saintes Lettres et dans leurs écrits théologiques, ensuite ce qu'ils ont transmis à leurs disciples par une sorte d'enseignement spirituel et presque céleste, les initiant d'esprit à esprit d'une façon corporelle, sans doute, puisqu'ils parlaient, mais j'oserai dire aussi immatérielle, puisqu'ils n'écrivaient pas[1]. »

Il est impossible d'affirmer plus nettement que la Tradition forme, à côté de l'Écriture sainte, une deuxième source d'enseignement non moins divine que la première. C'est par ce canal de la Tradition que la doctrine des apôtres sur la matière et la forme essentielles des sacrements s'est transmise après eux. Je dis, Messieurs, la matière et la forme essentielles, car je suis bien éloigné de vouloir faire remonter jusqu'aux disciples du Seigneur toutes les cérémonies accessoires qui accompagnent l'administration des sacrements, quoique la plupart d'entre elles datent de la plus haute antiquité. Mon but est uniquement d'établir que la liturgie primitive n'était pas aussi simple et aussi nue qu'on le prétend d'ordinaire. Ce qui le prouve, c'est l'Apocalypse de saint Jean. L'apôtre, ravi en esprit un jour de dimanche, décrit dans ses révélations une liturgie pompeuse. De même que le prophète Ezéchiel applique au monde invisible le symbolisme de l'ancienne loi, saint Jean représente la Jérusalem céleste sous l'image de l'Église qui combat sur la terre. Vous diriez la liturgie chrétienne transfigurée dans les splendeurs de la gloire divine. C'est l'agneau de Dieu immolé sur un autel qu'entourent des anciens ou des

1. *De la hiérarchie ecclésiastique*, I, 4.

prêtres et sous lequel le sang des martyrs crie vengeance, tandis que la fumée des parfums s'élève vers Dieu avec la prière des saints, etc. Évidemment, le prophète transporte dans le ciel les pompes de la liturgie qu'on célèbre sur la terre : s'il emprunte au rituel mosaïque quelques-unes de ses images, il puise dans le cérémonial chrétien la partie la plus éclatante de son symbolisme. Comment supposer d'ailleurs que sur cette terre d'Orient, où vivait saint Jean, le culte n'eût pas revêtu dès l'origine une forme plus expressive, en traduisant le sentiment religieux dans un langage figuré qui pût parler aux yeux de tous? J'en dirai autant d'Athènes où écrivait saint Denis, d'Athènes où l'imagination, frappée par le souvenir des grandes fêtes religieuses de la Grèce, se plaisait dans la pompe des cérémonies sacrées. On conçoit que la liturgie chrétienne y ait pris de rapides développements sous l'influence du génie grec élevé et fécondé par l'Évangile. Quand vous retrouvez si souvent sous la plume de l'Aréopagite ces mots d'*hiérarque*, d'*initiation*, vous croiriez entendre un écho des mystères d'Éleusis dont le langage se purifie et se spiritualise pour s'adapter à un ordre de choses toutes divines. En tout cas, le rituel que renferme le livre de la *Hiérarchie ecclésiastique* est trop peu détaillé pour ne pas répondre aux conditions où l'Église se trouvait après les temps apostoliques.

Mais, me direz-vous, si cette partie du règlement liturgique contenu dans le traité de la *Hiérarchie* n'a rien qui ne puisse convenir aux deux premiers siècles de l'Église, en est-il de même pour la consécration des moines et les cérémonies usitées dans les funérailles, deux points qui nous reportent évidemment à une époque postérieure? Cette évidence, Messieurs, est fort contestable. D'abord, l'onction du corps des défunts, telle que la décrit l'Aréopagite, ne doit pas nous surprendre, si nous considérons que la coutume d'oindre et d'embaumer les morts était fort répandue en Orient, particulièrement chez les Juifs,

du milieu desquels sortaient les premiers chrétiens. On conçoit très-bien que cette pratique se soit prolongée dans une portion de l'Église primitive, où elle a pu même prendre le caractère d'une cérémonie religieuse. Quant à la prière pour les morts, dont parle saint Denis, le IIe livre des Machabées prouve que la Synagogue en faisait un usage constant; et les écrits des Pères attestent que le premier âge chrétien partageait cette *pieuse et salutaire pensée*. Vous voyez avec quelle facilité l'on réfute ces objections réputées insolubles. Certainement, si l'auteur du Traité retraçait la vie monastique telle qu'elle a été organisée plus tard suivant des règles particulières, une pareille description nous ramènerait au IVe ou au Ve siècle; mais il n'en est pas ainsi des moines ou thérapeutes qu'il mentionne comme formant la classe de fidèles la plus avancée en perfection. Par là, il veut désigner tout simplement ceux d'entre les chrétiens qui, renonçant aux habitudes de la vie mondaine, se consacraient d'une manière plus spéciale au service de Dieu par l'observation des conseils évangéliques. Or, il serait absurde de prétendre qu'un tel genre de vie n'ait pas pu être suivi par plusieurs, dès l'origine du christianisme. Dans son *Traité de la vie contemplative*, Philon, écrivant au Ier siècle, nous parle bien de thérapeutes qui, après avoir distribué leurs biens à leurs parents et à leurs amis, quittaient les villes, se retiraient dans la solitude pour y vaquer plus librement aux exercices de piété, priant à des heures déterminées du jour, méditant la loi et les prophètes, composant des hymnes qu'ils chantaient à la louange de Dieu, pratiquant le jeûne et l'abstinence, se réunissant pour des repas communs et joignant ainsi la vie érémitique à la vie cénobitique [1]. Ce tableau de Philon est bien plus étonnant que la description de l'Aréopagite. Il importe peu de savoir si les thérapeutes que célèbre le philosophe alexan-

1. Philon, *de Vita contempl.*, édit. Mangey, t. II, p. 471-486.

drin étaient juifs ou chrétiens : la conclusion reste toujours la même. L'Évangile détachait l'homme de la terre bien plus que ne faisait la loi de Moïse : en proclamant l'excellence de la pauvreté volontaire et de la virginité, il portait les âmes vers cette vie intérieure et sans partage qui est le propre de l'état monastique. Si donc il y avait, au Ier siècle, des thérapeutes juifs autour d'Alexandrie et dans les déserts de l'Égypte, il a pu exister vers le même temps des moines chrétiens à Athènes; « et parce que Philon parle de ceux-là sans qu'il cesse d'appartenir au Ier siècle, saint Denis a le droit de parler de ceux-ci, sans qu'on l'accuse d'avoir appartenu au Ve [1]. »

Il nous reste maintenant, Messieurs, à envisager les écrits de l'Aréopagite sous une dernière face. En cherchant à déterminer de quelle manière les divers ordres de la hiérarchie tant céleste qu'ecclésiastique répondent aux trois degrés de la vie surnaturelle, la vie purgative, la vie illuminative et la vie unitive, l'auteur nous introduit au cœur du mysticisme chrétien. C'est à cet ordre d'idées que se rapporte surtout le livre de la *Théologie mystique* qui considère les créatures dans leur retour vers Dieu, principe et fin dernière de toutes choses.

Les grands mystiques du christianisme ont toujours considéré saint Denis l'Aréopagite comme leur père, et pris ses ouvrages pour base de leur enseignement. Ici comme ailleurs, le disciple de saint Paul a réduit la doctrine de son maître en système scientifique. Il suffit de lire les Épîtres de saint Paul pour y trouver un véritable code de la vie chrétienne qu'elles règlent à tous ses degrés, depuis le moins parfait jusqu'au plus élevé. L'apôtre y parle tour à tour aux hommes charnels et aux hommes spirituels; il distribue aux uns le lait de la doctrine et réserve pour

1. *Introduction aux œuvres de saint Denis l'Aréopagite*, par M. l'abbé Darboy, p. XLI. — Eusèbe et saint Jérôme pensent que le tableau de Philon s'applique à des thérapeutes ou moines chrétiens; mais Photius est d'un avis contraire.

les autres un aliment plus substantiel; il décrit les dons extraordinaires de la grâce comme il indique la voie par laquelle l'âme se purifie de ses souillures : en un mot, il parcourt toute l'échelle du mysticisme chrétien. Nul doute qu'un commerce familier avec ce grand maître de la vie intérieure n'ait initié l'Aréopagite à tous les secrets de cette psychologie divine. Aussi la trace de cette influence est-elle visible dans la théorie mystique de saint Denis. Voici comment il conçoit et décrit l'ascension progressive de l'âme vers la Divinité. Dieu, dit-il, est pureté, lumière et perfection. Or, tous les efforts de l'homme doivent tendre à la ressemblance ou à la conformité avec l'idéal divin. Il faut par conséquent que l'âme se purifie, s'illumine et se perfectionne. La purification de l'âme est le premier acte de la vie surnaturelle. Rompre avec le péché, s'affranchir du joug des passions, détruire un à un les obstacles qui empêchent l'homme de parvenir à l'union avec Dieu, tel est le travail de préparation qui ouvre la voie du progrès moral. Quand l'âme est ainsi purifiée de ses taches, elle ressemble à la surface d'une eau limpide. C'est un miroir poli qui reçoit et réfléchit les rayons de l'éternelle lumière. La grâce divine pénètre en elle sans difficulté, l'illumine par degrés et lui communique l'intelligence des vérités révélées. Éclairée de la sorte, l'âme se retire des créatures, se replie sur elle-même, se ramasse, se simplifie pour ainsi dire et se porte tout entière vers la source du vrai et du bien. C'est alors que l'union parfaite avec Dieu achève de la dégager de tout lien terrestre, pour la tenir constamment attachée à son principe et à sa fin.

Ramené dans ces termes, le mysticisme n'est, comme vous le voyez, que la théorie de la vie chrétienne envisagée dans les diverses phases de son développement. Sous ce rapport, tout chrétien est un mystique, parce que nous devons tous nous purifier de nos fautes, ouvrir notre intelligence aux lumières de la grâce et nous unir avec Dieu. Aussi l'Aréopagite a-t-il raison d'établir que les

sacrements et la hiérarchie ecclésiastique ont pour fin essentielle de purifier, d'illuminer et de parfaire les âmes. Si donc la théologie mystique se réduisait à ce que je viens de dire, elle se confondrait avec la théologie morale. Ce qui la distingue, c'est qu'elle étudie spécialement les moyens par lesquels l'âme peut parvenir à un degré plus qu'ordinaire d'illumination et d'union avec Dieu. On conçoit en effet que la prière et la contemplation puissent devenir pour l'homme comme des ailes qui l'élèvent au-dessus des conditions habituelles de la vie, pour le placer dans un état tout particulier. Quand l'âme, disent les mystiques, a étouffé en elle toutes les affections terrestres, qu'elle s'est dégagée entièrement des choses visibles, pour s'accoutumer à converser dans le ciel, elle peut arriver à un mode de connaissance qui lui permet d'atteindre Dieu par une sorte d'intuition, sans raisonnement et sans images corporelles. Ce ravissement la porte vers la beauté infinie avec une telle force que les sens, l'imagination et la raison, vaincus et comme enchaînés, n'exercent plus que faiblement leurs fonctions. Absorbée dans une contemplation muette, l'âme reste pour ainsi dire passive sous l'action de Dieu qui l'illumine et l'élève jusqu'à lui. Elle cède à cet attrait immense qui la sollicite pour se fondre en Dieu, si l'on peut parler de la sorte. Comme le fer qui, jeté dans une ardente fournaise, rougit, blanchit, étincelle, prend les propriétés et la forme du feu, ainsi l'âme, plongée dans les abîmes de l'amour infini, conserve, il est vrai, son essence créée et sa personnalité, mais perd tout ce qu'elle avait d'humain et de terrestre pour acquérir des facultés de connaître et d'aimer qu'elle avait crues impossibles jusqu'alors. Écoutons l'Aréopagite décrivant cette ascension de l'âme par la contemplation mystique :

« Pour vous, ô bien-aimé Timothée! exercez-vous sans relâche aux contemplations mystiques; laissez de côté les sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est matériel ou intellectuel, les choses qui ne sont pas comme

celles qui sont, et d'un essor surnaturel allez vous unir, aussi intimement qu'il est possible, à celui qui est élevé au-dessus de toute essence et de toute notion. Car c'est par ce sincère, spontané et total abandon de vous-même et de toutes choses, que, libre et dégagé d'entraves, vous vous précipiterez dans l'éclat mystérieux de la divine obscurité... Alors, délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance, et, renonçant à tout procédé scientifique, elle se perd en celui qui ne peut être ni vu ni saisi; tout entière à ce souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres; unie à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de son renoncement à la science; enfin, puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir[1]. »

Bossuet trouvait ce style de l'Aréopagite extraordinaire, et il faisait observer avec raison à quelques mystiques de son temps qu'il ne faut pas en abuser[2]. Nul doute que Dieu ne puisse favoriser une âme sainte de ces vues intérieures qui dépassent toute science, de cet état de ravissement ou d'extase qui est comme une anticipation de la vision béatifique. Mais d'abord cette suspension des puissances ou facultés intellectuelles, ce qu'on appelle, en termes de l'école, l'oraison passive, n'est que passagère et ne saurait en aucun cas constituer l'état habituel de l'âme : ce serait la négation de la liberté humaine, partant du mérite personnel. Bossuet a parfaitement démontré ce point dans son *Instruction sur les états d'oraison.* De plus, cette ascension vers Dieu par la voie contemplative ne doit pas exclure, comme inutile ou insuffisant, le procédé ordinaire par lequel l'intelligence s'élève à Dieu. Une telle exclusion aboutirait au scepticisme en substituant le sentiment à la logique et l'imagination à la science : par là, on ouvrirait

1. *De la théologie mystique*, c. I, 1, 3.
2. *Instruction sur les états d'oraison*, l. I, p. 53, édit. de Versailles, t. XXVII.

le champ à toutes les aberrations de l'illuminisme. Aucune impression du cœur n'échappe au contrôle de la raison, et les jugements de l'Église conservent tous leurs droits sur les phénomènes de la vie surnaturelle. Enfin, Messieurs, il ne faut pas prendre au pied de la lettre ces mots d'*unification*, de *déification* qu'emploie le mysticisme. Quel que soit le degré d'union avec Dieu auquel l'homme puisse arriver par la grâce, il n'y a jamais absorption d'une substance par une autre : la distinction de la personnalité humaine d'avec l'Être divin reste tout entière; le panthéisme seul pourrait les identifier. Voilà pourquoi cette erreur, si monstrueuse et si subtile à la fois, est l'écueil ordinaire du mysticisme : en dehors de la religion chrétienne, les doctrines mystiques ont presque toujours abouti à l'identification de Dieu avec l'homme; et même dans les siècles chrétiens le panthéisme s'est retrouvé au fond de la plupart des sectes mystiques qui se sont séparées de l'Église, depuis les rêveries des gnostiques jusqu'aux extravagances de l'illuminisme protestant. Pour voir avec quelle facilité l'enthousiasme religieux se laisse entraîner sur la pente que j'indique, en l'absence d'une autorité souveraine et de règles bien précises, il suffit d'étudier le mysticisme alexandrin. Plotin, lui aussi, est mystique : il cherche dans l'extase un procédé supérieur pour s'élever à Dieu sans recourir au raisonnement ni à l'expérience; mais sa doctrine va droit à la destruction de toute individualité. Vous allez en juger par le passage que je vais lire :

« Mais pourquoi l'âme qui s'est élevée là-haut n'y demeure-t-elle pas? C'est qu'elle n'est point encore tout à fait détachée des choses d'ici-bas. Mais un temps viendra où elle jouira sans interruption de la vue de Dieu : c'est quand elle ne sera plus troublée par les passions du corps. La partie de l'âme qui voit Dieu n'est pas celle qui est troublée (l'âme irraisonnable), mais l'autre partie (l'âme raisonnable); or elle perd la vue de Dieu quand elle ne perd pas cette science qui consiste dans les démonstrations,

dans les conjectures et les raisonnements. Dans la vision de Dieu, en effet, ce qui voit n'est pas la raison, mais quelque chose d'antérieur, de supérieur à la raison; si ce qui voit est encore uni à la raison, c'est alors comme l'est ce qui est vu. Celui qui se voit, lorsqu'il voit, se verra tel, c'est-à-dire simple, sera uni à lui-même comme étant tel, enfin se sentira devenu tel. *Et même il ne faut pas dire qu'il verra, mais qu'il sera ce qui est vu*, si toutefois on peut encore distinguer ici ce qui voit et ce qui est vu, et affirmer que ces deux choses n'en font pas une seule; mais cette assertion serait téméraire : car, dans cet état, celui qui voit ne voit pas à proprement parler, ne distingue pas, ne s'imagine pas deux choses; il devient tout autre, il cesse d'être lui, il ne conserve rien de lui-même[1]. »

Voilà le panthéisme. Pour Plotin la vue de Dieu n'est possible que par l'identité absolue de celui qui voit avec celui qui est vu. L'Aréopagite est bien éloigné de ces théories extrêmes. Certes, il ne recule pas devant les expressions les plus hardies pour dépeindre l'union intime de l'âme avec la Divinité; mais quel que soit le degré de ressemblance avec Dieu auquel l'homme puisse arriver, le créateur reste infiniment supérieur à tout ce qui participe de lui :

« Est-il vrai que l'Être suprême soit supérieur au principe même de la divinité, au principe même de la bonté? Oui, si par divinité et bonté vous entendez la grâce de ce don merveilleux qui nous bonifie et nous divinise, et cette sublime imitation du type souverainement divin et souverainement bon, par laquelle nous devenons à notre tour bons et divins. Car si cette grâce est réellement pour l'homme un principe de déification et d'amélioration, sans doute le principe radical de tout principe l'emportera sur la divinité et la bonté par lesquelles, ainsi qu'il a été dit, nous sommes déifiés et rendus bons : en tant qu'inimitable et incompréhensible, il surpassera ceux qui l'imitent et

1. 6e *Ennéade*, l. IX, 10. Traduct. de M. Bouillet, Paris, 1861. — Voyez M. Jules Simon, *Hist. de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 555 et ss. Paris, 1845.

s'efforcent de le comprendre, ceux qui le copient et participent de lui[1]. »

Tel est, Messieurs, cet antique monument de l'éloquence chrétienne auquel nous nous sommes arrêté depuis quelque temps. Comme nous l'avons dit en commençant, c'est une véritable somme théologique qui s'offre à nous au seuil du premier âge chrétien. Les écrits de saint Denis l'Aréopagite ne seraient pas authentiques, qu'ils mériteraient encore toute notre attention; mais rien ne nous autorise à dépouiller de son plus beau titre de gloire celui que l'antiquité chrétienne a regardé à la fois comme le premier évêque d'Athènes et le premier évêque de Paris. Il est une classe d'ouvrages que j'ai toujours peine à ranger parmi les écrits apocryphes, ceux qui portent le cachet d'une puissante originalité; car les fraudes littéraires conviennent mal aux esprits créateurs et les hommes de génie ne sont pas des faussaires. Oui, il s'est rencontré au berceau de la littérature chrétienne un homme de génie qui a embrassé d'un coup d'œil vaste et sûr toutes les parties de la science théologique. Disciple de Platon et de saint Paul, il a corrigé la philosophie de l'un pour en faire le frontispice de la théologie de l'autre. Métaphysicien de premier ordre, nul n'a plongé plus avant que lui dans cet ensemble de vérités qu'on appelait, au moyen âge, les préambules de la foi : le livre des *Noms divins* est un modèle d'analyse philosophique. Mais la révélation ouvrait un champ plus large à ses méditations fécondes. D'une part, elle dévoilait à ses yeux les réalités du monde invisible; de l'autre, elle déroulait devant lui les merveilles de la cté de Dieu sur la terre. Pénétrant jusqu'aux mystères de l'ordre surnaturel, l'Aréopagite étudia, dans leurs rapports et dans leurs différences, la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique*. Constitution de l'Église, théorie des sacrements, liturgie, rien n'échappa aux inves-

1. *Lettre 2e à Caius.*

tigations de cet esprit profond et compréhensif. Enfin, pour achever cette vaste synthèse, il chercha dans la *Théologie mystique* le couronnement et le faîte de la science sacrée. Écrivain original autant que hardi penseur, il sut allier, dans un style plein de magnificence et d'éclat, l'enthousiasme du poëte à la précision du philosophe et du théologien. Je ne suis donc pas étonné de la brillante renommée que les écrits de saint Denis l'Aréopagite ont acquise dans le cours des siècles; et bien que la date et le lieu de leur composition les reportent vers la Grèce, nous avons le droit d'être heureux et fiers que la Providence en ait fait rejaillir l'honneur sur les Gaules et sur le siége de Paris.

HUITIÈME LEÇON

La prédication évangélique dans l'est de la Gaule. — Les églises de Vienne et de Lyon. — Colonie de chrétiens venus de l'Asie Mineure. — Saint Pothin et saint Irénée, disciples de saint Polycarpe. — Lettre des églises de Vienne et de Lyon à celles d'Asie et de Phrygie. — Analyse de cet antique monument de l'éloquence chrétienne. — Scènes du martyre dans la Gaule. — Ton et caractère de cette relation. — Son mérite littéraire. — Le diacre Sanctus et les droits de la conscience chrétienne. — La vierge Blandine et la réhabilitation de l'esclave par le christianisme. — Panégyrique de sainte Blandine par saint Eucher, évêque de Lyon.

Messieurs,

Jusqu'ici nous avons étudié la marche de la prédication chrétienne dans les Gaules, en suivant, l'un après l'autre, les trois premiers groupes de missionnaires qui ont évangélisé ce pays : les apôtres de la Provence, les sept évêques envoyés par saint Pierre, et la compagnie d'ouvriers évangéliques à la tête desquels apparaît saint Denis. Au nom de ce dernier sont venus se rattacher plusieurs questions que nous avons essayé de résoudre dans les limites tracées par l'état actuel de la science. C'est ainsi que notre sentiment sur l'identité du premier évêque de Paris avec saint Denis l'Aréopagite nous a conduit à examiner les œuvres attribuées au disciple de saint Paul; et la beauté de cet antique monument de l'éloquence chrétienne nous faisait un devoir de lui consacrer une attention toute spéciale. Sans doute, comme je le disais la dernière fois, le lieu et la date de cette composition la reportent vers l'époque où saint Denis occupait le siége d'Athènes; mais l'Église des Gaules, qui compte ce grand homme parmi ses premiers fondateurs, a le droit de s'honorer d'une gloire devenue plus tard la sienne. Voilà pourquoi nous n'avons pas hésité

à faire rentrer dans le cadre de nos études un ouvrage qui, à d'autres titres, mériterait également de prendre place dans l'histoire de l'éloquence sacrée en Orient. Il s'agit maintenant de nous tourner vers le quatrième groupe des apôtres primitifs de la Gaule. Après avoir suivi la prédication évangélique dans sa marche à travers le sud, le centre et le nord de ce pays, il nous reste à l'envisager au milieu de la colonie asiatique implantée dans l'est, à Vienne et à Lyon. Ici, saint Irénée va s'offrir à nous avec ses immortels travaux pour la défense et la propagation de la foi.

Vous savez par quelle suite d'événements Lyon était devenu, au IIe siècle, une des villes les plus considérables de l'empire, et, en quelque sorte, la métropole de toute la Gaule. A peine connue, avant que le proconsul Munatius Plancus eût jeté les fondements de sa grandeur, l'an 43 qui précéda l'ère nouvelle, la bourgade ségusienne n'avait pu manquer d'attirer l'attention des Romains par sa merveilleuse situation au confluent du Rhône et de la Saône. Quelques années suffirent pour changer un obscur village en une cité splendide dont Auguste fit son séjour favori. C'est là que les représentants des soixante peuples de la Gaule érigèrent à l'empereur et à Rome un temple gigantesque, comme pour mieux témoigner de leur servilité, en élevant de leurs propres mains le monument de leur défaite. Non content de conférer aux habitants de Lyon le droit de citoyens romains, Auguste plaça au forum de leur ville la colonne milliaire d'où partaient les grandes voies qui sillonnaient la Gaule dans tous les sens. Comblée des faveurs d'Auguste et d'Agrippa son gendre, la capitale de la Lyonnaise devint également le principal théâtre des folies de Caligula. Il y resta plusieurs mois, occupé à piller la Gaule et à prodiguer en jeux publics les sommes qu'il amassait par ses confiscations. On le vit vendre lui-même à l'encan son propre mobilier sur le forum de Lyon, et s'amuser à y rendre des oracles, déguisé en Jupiter, bra-

vant ainsi les railleries des Gaulois, qui, de toutes leurs libertés, n'avaient conservé que celle des bons mots. Une idée plus heureuse fut d'instituer dans cette ville un concours d'éloquence grecque et latine; mais l'extravagant monarque y mêla ses bizarreries habituelles. Il condamna tout auteur qui présenterait une méchante pièce à l'effacer avec sa langue, sauf à préférer d'être fustigé devant l'autel d'Auguste ou plongé dans le Rhône[1]. Quand l'empereur Claude ouvrit aux habitants de la Gaule chevelue l'entrée du sénat et l'accès à toutes les dignités de l'empire, le discours par lequel il réfuta les objections des vieux patriciens fut gravé sur des tables d'airain et exposé devant l'autel d'Auguste, à Lyon[2]. Son successeur, Néron, donna quatre millions de sesterces aux Lyonnais pour les aider à rebâtir leur ville, dévorée par un vaste incendie, l'an 64 après Jésus-Christ. En même temps que son importance politique appelait sur elle la munificence impériale, la patrie de Germanicus s'enorgueillissait d'avoir donné le jour à des philosophes et à des orateurs tels que Julius Secundus et Æbutius Liberalis. On peut juger à quel point les lettres y étaient cultivées, lorsqu'on entend Pline le Jeune se féliciter, dans une épître adressée à son ami Géminius, de l'accueil que ses ouvrages trouvaient à Lyon[3]. Bref, la renommée littéraire venait s'ajouter aux avantages naturels et aux splendeurs de l'art pour assurer à l'ancienne bourgade des Ségusiens le principal rang parmi les villes de la Gaule.

J'ai résumé l'histoire de Lyon depuis sa fondation pour vous montrer qu'une cité si importante n'avait pas dû échapper au zèle des premiers missionnaires de la foi. On peut supposer avec raison que le christianisme y fit des prosélytes dès l'origine de la prédication évangélique en Occident. Si l'église de Vienne a regardé de tout temps

1. Suétone, *Vie de Caius Caligula*. — Dion Cassius, LIX.
2. Tacite, *Annales*, XIII, 23. — Pline, XXX, I. — Suétone, *Vie de Claude*.
3. Plin., l. IX, ép. 11.

comme son premier évêque saint Crescent, disciple de saint Paul, il est difficile de ne pas croire que la capitale de la Gaule lyonnaise eût reçu également dès lors quelques semences de la vraie foi. Ce qu'il y a de certain, c'est que, vers le milieu du IIe siècle, saint Pothin, disciple de saint Polycarpe, partit de l'Asie Mineure pour aller cultiver cette terre destinée à produire des fruits si abondants de grâce et de sainteté. L'arrivée de cette nouvelle colonie de chrétiens devint, pour l'église naissante de Lyon, la cause d'un développement aussi vaste que rapide. Bientôt ses progrès l'eurent signalée au fanatisme du peuple païen et à l'intolérance de la magistrature romaine. La persécution éclata contre elle et contre l'église de Vienne, sa sœur et sa voisine, l'an 177 après Jésus-Christ. Eusèbe nous a conservé la lettre dans laquelle les fidèles de ces deux villes racontent à leurs frères d'Asie les combats et les triomphes des martyrs. L'antiquité chrétienne n'offre guère de monument plus authentique ni plus digne de respect. C'est, Messieurs, par cette relation si noble et si touchante que s'ouvre, à proprement parler, l'histoire de l'éloquence sacrée dans les Gaules; car les écrits de saint Denis l'Aréopagite ne se rattachent à cette partie de la littérature ecclésiastique que par le nom et les dernières années de leur auteur. Voici l'inscription de cette mémorable pièce :

« Les serviteurs de Jésus-Christ, qui sont à Vienne et à Lyon, dans la Gaule, à nos frères d'Asie et de Phrygie, lesquels ont la même foi et la même espérance, paix, grâce et gloire de la part de Dieu le Père et de Jésus-Christ Notre Seigneur. »

Dix ans auparavant, l'église de Smyrne avait adressé aux différentes communautés chrétiennes la relation du martyre de saint Polycarpe. Un exemplaire de cette épître était sans doute parvenu à l'église de Lyon, gouvernée par un disciple du grand évêque de Smyrne. Quand saint Pothin eut à son tour rendu au Christ le témoignage du sang, les fidèles de Lyon voulurent également édifier leurs frères

d'Asie par le tableau des vertus héroïques de leur évêque et de ses compagnons. Touchant exemple de cet esprit de fraternité qui reliait entre eux les membres d'une société dispersée sur tous les points du globe! Joies et souffrances, tout leur était commun, et rien de ce qui touchait l'un ne restait étranger à l'autre, malgré les différences d'origine et la distance des lieux. Il y a plus, Messieurs : cette lettre collective des églises de Vienne et de Lyon forme un étonnant contraste avec l'esprit d'hostilité qui alors divisait ces deux villes. Tacite nous a transmis le souvenir des luttes sanglantes dans lesquelles l'antique capitale des Allobroges et la nouvelle colonie romaine cherchaient à se détruire réciproquement[1]. Il suffisait que l'une des deux embrassât un parti, pour que l'autre se jetât dans la faction contraire. Loin de s'éteindre pendant le IIe siècle, cette animosité ne fit qu'éclater plus vivement au milieu des troubles qui signalèrent l'avénement de Septime-Sévère. Mais pour les chrétiens, ces haines féroces de ville à ville disparaissaient devant le précepte de la charité évangélique : les fidèles de Vienne et de Lyon étaient unis entre eux par un lien fraternel, comme aussi la fureur des païens les enveloppait dans une même proscription. C'est ainsi qu'au milieu de la dissolution toujours croissante de l'empire, une autre unité se formait, plus haute et plus intime que l'unité matérielle, l'unité religieuse et morale, celle qui permettait aux habitants de deux cités rivales d'oublier les discordes politiques pour aller tendre la main par-dessus les mers à des frères animés d'une même foi et d'une espérance commune.

Après le préambule que je viens de citer, les églises de Vienne et de Lyon retracent les commencements de la lutte : « Jamais nos paroles ne pourront exprimer ni aucune plume dépeindre la rigueur de la persécution, la rage des gentils contre les saints, la cruauté des supplices qu'ont endurés avec constance les bienheureux martyrs. L'en-

1. Tacite, *Histor.*, l. I, c. LXV.

nemi déploya contre nous toutes ses forces, comme pour préluder à ce qu'il fera souffrir aux élus lors de son dernier avénement, lorsqu'il pourra sévir avec plus de liberté. Pour exercer d'avance ses ministres contre les serviteurs de Dieu, il n'est rien qu'il ne mît en œuvre. On ne se borna pas à nous interdire l'entrée des édifices publics, des bains, du forum; on nous défendit même de paraître en aucun lieu. Mais la grâce de Dieu combattit pour nous; elle délivra les plus faibles du combat et y exposa des hommes qui, par leur courage, paraissaient comme autant de fermes colonnes, capables de soutenir tous les efforts de l'ennemi... Ils commencèrent par supporter, avec la plus généreuse constance, tout ce que l'on peut endurer de la part d'une populace insolente, les acclamations injurieuses, le pillage des biens, les insultes, les arrestations, les coups de pierre et tous les excès auxquels peut se porter un peuple furieux et barbare envers des hommes qu'il regarde comme ses ennemis. Ensuite, ayant été traînés au forum, ils furent interrogés devant tout le peuple par le tribun et les autorités de la ville; et, après avoir généreusement confessé la foi, ils furent jetés en prison jusqu'à l'arrivée du président[1]. »

Voilà de quelle manière commençaient le plus souvent les persécutions locales, par un soulèvement populaire. Excitée par les crimes imaginaires qu'elle prêtait aux chrétiens, la multitude s'ameutait contre eux, et les gouverneurs de province, s'armant des édits impériaux, donnaient gain de cause au fanatisme des masses. Ceux d'entre vous, Messieurs, qui m'ont fait l'honneur de suivre ce cours dans ces dernières années, se rappellent peut-être les causes auxquelles nous avons attribué cette fureur du peuple païen contre les disciples de l'Évangile[2]. Égarée par ses

1. Ce nom générique désigne le proconsul ou le délégué de César. Ce personnage n'était autre, selon toute apparence, que Septime-Sévère, plus tard empereur. Sévère gouverna en effet la province de Lyon sous Marc-Aurèle, suivant le témoignage de Dion Cassius et d'Ælius Spartianus.

2. *Les Apologistes chrétiens au* II*e* *siècle*, S. Justin, leçon III*e*.

vaines superstitions, plongée dans le matérialisme d'un culte sensuel et grossier, la foule transportait ses propres vices dans une religion dont elle ne comprenait ni l'élévation ni la pureté. Les fidèles passaient à ses yeux pour des athées dignes par leurs forfaits du dernier supplice; et Corneille a parfaitement exprimé ce sentiment lorsqu'il place dans la bouche d'une païenne cette définition d'un chrétien :

> C'est l'ennemi commun de l'État et des dieux,
> Un méchant, un infâme, un rebelle, un perfide,
> Un traître, un scélérat, un lâche, un parricide,
> Une peste exécrable à tous les gens de bien,
> Un sacrilége impie, en un mot un chrétien[1].

A quoi une autre païenne répond en renchérissant sur cette avalanche d'épithètes par l'énergie d'un seul trait :

> Ce mot aurait suffi sans ce torrent d'injures.

Telle est l'idée que le vulgaire se faisait des chrétiens : de là cette rage populaire que favorisait la froide cruauté des légistes romains. Je ne reviens sur ce point que pour combattre de nouveau une opinion qui tend à se faire jour dans la littérature contemporaine. Il est des écrivains qui affectent de répéter que ce n'est pas l'intolérance des païens, mais bien celle des chrétiens, qui a été la cause des persécutions. Ces derniers, disent-ils, combattaient ouvertement le culte établi : c'étaient des séditieux qui compromettaient l'ordre public en cherchant à fonder une société nouvelle sur les ruines de l'empire. Rien n'est plus faux que cette appréciation. Si l'on entend par intolérance l'affirmation sincère et convaincue de la vérité à l'exclusion de l'erreur, certes, on ne saurait le nier, à ce titre-là les chrétiens étaient intolérants : ils l'étaient comme tout homme qui croit que la vérité et l'erreur n'ont pas la même

1. *Polyeucte*, acte III, scène II.

valeur, que défendre l'une c'est attaquer l'autre. Le scepticisme seul se résigne à tolérer toutes les erreurs, parce qu'il n'a le droit d'affirmer aucune vérité; au contraire, l'intolérance dogmatique est le fait nécessaire de quiconque n'est ni sceptique ni indifférent. Donc, je le répète, les chrétiens étaient obligés à combattre les doctrines du paganisme, sous peine de renier la leur. Mais s'ensuit-il de là qu'ils aient voulu détruire la société politique sous les lois de laquelle ils vivaient? Pas le moins du monde. L'État n'avait pas de plus fermes soutiens que ces hommes qui remplissaient par motif de conscience tous les devoirs du citoyen. Bientôt nous entendrons Tertullien demander avec confiance aux empereurs dans quelle émeute, dans quelle sédition on avait vu figurer le nom d'un chrétien. Certes, il n'y avait rien dans la conduite de telles gens qui fût de nature à provoquer les persécutions. Sans doute, il a dû arriver que le zèle de quelques néophytes dépassât les limites tracées par la prudence chrétienne. En produisant sur la scène un épisode de ces temps héroïques, Corneille a dépeint dans *Polyeucte* l'enthousiasme d'une foi qui court au-devant du martyre en brisant l'idole de ses persécuteurs; mais ces faits exceptionnels, quand ils n'avaient pas leur motif dans une inspiration céleste, étaient loin de rencontrer l'approbation de l'Église; et saint Cyprien eût volontiers répondu à Polyeucte comme Néarque :

> Ce zèle est trop ardent, souffrez qu'il se modère.
> Il suffit, sans chercher, d'attendre et de souffrir.

Mais, dira-t-on, sans provoquer directement la persécution, les chrétiens travaillaient à la destruction de l'empire par le fait même qu'ils combattaient le polythéisme qui en formait la base. C'est là, Messieurs, une grave erreur que j'ai déjà relevée dans le cours de nos études et qu'il importe de réfuter toujours puisqu'on y revient sans cesse. Non, le christianisme et l'empire n'étaient pas incompatibles, et le triomphe de l'un n'amenait pas nécessaire-

ment la chute de l'autre. Pourquoi l'empire s'est-il trouvé impuissant en face des barbares? C'est précisément parce qu'il avait épuisé toutes ses forces au sein de la corruption païenne, au lieu de se retremper dans les croyances et dans les vertus de la religion nouvelle. En retirant la société romaine de la dégradation où elle était plongée, le christianisme aboutissait à une transformation de l'État, bien loin d'en accélérer la ruine. On répond à cela que l'attachement des Romains au culte de leurs ancêtres avait fait en partie leur grandeur : oui, dans les premiers temps de la république, mais non pas sous l'empire, où la foi s'était retirée des vieux symboles, où les classes lettrées s'en moquaient ouvertement, où le peuple y avait mêlé tout l'attirail des superstitions étrangères, où par conséquent la religion nationale, discréditée par les uns, défigurée par les autres, n'était plus qu'un étai inutile pour un édifice déjà chancelant. Devenir chrétien ou périr, telle est l'alternative qui s'offrait à l'empire romain. Constantin ne s'y trompa point; mais les progrès de la dissolution sociale ne permettaient plus de faire au IVe siècle ce qu'on aurait pu entreprendre avec succès au IIe. Quant aux empereurs qui rêvaient la restauration de l'État par celle du culte païen, loin d'avoir compris leur temps et leur rôle, comme on l'a dit encore tout récemment, ils s'agitaient dans le vide. Dioclétien était un esprit organisateur de premier ordre, Julien l'Apostat, un homme de grande imagination, je le veux bien; mais, à coup sûr, c'étaient des politiques de courte vue qui cherchaient la vie aux sources de la mort. A défaut de l'esprit de justice, le coup d'œil de l'homme d'État leur eût fait reconnaître dans le christianisme l'unique moyen de sauver la société en la régénérant : en présence du résultat moral de la religion nouvelle, ils auraient dit comme Sévère dans *Polyeucte* :

> Enfin chez les chrétiens les mœurs sont innocentes,
> Les vices détestés, les vertus florissantes;
> Ils font des vœux pour nous qui les persécutons;

Et depuis tant de temps que nous les tourmentons,
Les a-t-on vus mutins? Les a-t-on vus rebelles?
Nos princes ont-ils eu des soldats plus fidèles?
Furieux dans la guerre, ils souffrent nos bourreaux;
Et, lions au combat, ils meurent en agneaux [1].

Corneille n'a fait ici que traduire en beaux vers les écrits des apologistes dont son mâle génie s'était fortement pénétré. Ce tableau de la vie et de la mort des premiers chrétiens, qui nous avait frappés dans l'épître à Diognète, dans les discours de saint Justin ou d'Athénagore, et que le pinceau de Tertullien saura rendre encore plus saisissant, nous le retrouvons, mais vivant et en acte, dans la lettre des églises de Vienne et de Lyon. Cette relation, d'une simplicité si vraie et si attachante, nous fait assister à un véritable drame dont nous suivons, avec un intérêt qui redouble d'une scène à l'autre, les sanglantes péripéties. D'abord, c'est l'interrogatoire, au milieu duquel se produit un incident inattendu. Pendant que le magistrat romain tourmente de questions inutiles des victimes condamnées à l'avance, un noble lyonnais, connu de la ville entière, Vettius Epagathus, se présente devant le tribunal pour prendre la défense des chrétiens : il demande, pour toute faveur, la permission de montrer qu'il n'y a ni athéisme ni impiété parmi eux. Assurément, la proposition était bien juste, mais les légistes de l'empire ne l'entendaient pas ainsi. Le président se contente de demander à Epagathus s'il est chrétien, et, sur sa réponse affirmative, il l'associe aux martyrs sans autre forme de procès. Voilà ce qu'on appelait la justice sous le règne du stoïcien Marc-Aurèle. A cette première épreuve en succède une autre plus douloureuse pour les chrétiens, la défection de plusieurs d'entre eux. Cet épisode peint au vif la lutte qui s'engageait dans beaucoup d'âmes à la vue des persécutions. D'un côté, le devoir, la conscience, la foi; de l'autre, l'amour de la vie, des liens d'affection à rompre, la nature à surmonter : c'est ainsi que la question

1. *Polyeucte*, acte IV, scène VI.

se posait pour les martyrs, question redoutable pour une âme qui n'est pas suffisamment préparée à ce choc des sentiments les plus intimes. Marc-Aurèle disait du fond de son cabinet que les chrétiens affrontaient la mort par entêtement ou par manie : c'était de la part d'un moraliste un mot bien léger. Le sacrifice libre et volontaire de la vie est l'acte qui coûte le plus à l'homme, qui exige de sa part un détachement, une énergie sans pareille; et l'on conçoit que, même devant le devoir le plus sacré, il s'engage quelquefois une lutte intérieure qui augmente le mérite. Il ne faudrait pas s'imaginer que les martyrs aient triomphé sans effort des répugnances de la nature; que, pour rester fidèles à Dieu, ils aient mis sous les pieds sans larmes et sans déchirement les affections les plus profondes; et quand le vieux Corneille, auquel j'en reviens toujours comme au peintre le plus admirable de l'héroïsme chrétien, place dans la bouche de Polyeucte cette réponse à Néarque qui le presse de se donner à Dieu,

Pour se donner à lui faut-il n'aimer personne [1] ?

c'est la nature qui jette son dernier cri avant de céder à l'appel de la grâce. Eh bien, la lettre des églises de Vienne et de Lyon retrace dans toute sa vérité cette lutte entre la nature et la grâce, qui se terminait par le triomphe des uns et par la défection des autres. Parmi ceux qui sont appelés à confesser leur foi, il en est dont la générosité ne se dément pas un instant; d'autres qui hésitent, qui s'intimident; plusieurs enfin qui fléchissent, qui tombent, soit pour se relever après un moment de surprise, soit pour consommer jusqu'à la fin leur apostasie. Voilà une peinture fidèle de ces temps d'épreuves : au creuset de la persécution la véritable foi se discernait des convictions molles ou apparentes. Rien n'affligea plus vivement les martyrs de Lyon que cette faiblesse de quelques-uns de leurs frères;

1. *Polyeucte*, acte Ier, scène Ire.

mais leur cœur n'en conçut pas de haine contre eux. Bien éloignés de ce rigorisme affecté avec lequel les Montanistes repoussaient alors de la communion de l'Église, sans espoir de pardon, ceux qui étaient tombés pendant la persécution, les confesseurs de la foi n'oublièrent rien pour rendre le courage à ces hommes pusillanimes qui avaient tremblé devant la mort. Sachant qu'il faut tout attendre de la grâce divine et rien de la faiblesse humaine, ils tendirent une main charitable à leurs malheureux frères ; et, sauf un petit nombre qui n'avaient jamais eu du chrétien que le nom, ceux-ci rachetèrent un moment de lâcheté par une persévérance désormais à toute épreuve :

« Le retard que subit la sentence ne fut pas sans résultats. Dans l'intervalle, les vivants redonnèrent la vie aux morts ; les martyrs obtinrent grâce pour ceux qui avaient renié leur foi : ce fut une joie ineffable pour l'Église, mère et vierge tout ensemble, de voir rentrer vivants dans son sein ceux qu'elle en avait d'abord rejetés comme des avortons sans vie. Alors, réfugiés entre les bras des martyrs, reçus dans les entrailles de leur charité, ils y reprirent une nouvelle naissaneé, et ranimés de la sorte ils apprirent derechef à confesser leur foi. Ainsi rappelés à la vie et fortifiés par la grâce de Celui qui ne veut pas la mort du pécheur, mais l'invite miséricordieusement à faire pénitence, ils se présentèrent devant le tribunal pour y être interrogés une seconde fois par le président. »

La charité évangélique n'a pas d'accents plus doux ni plus pénétrants : c'est le sentiment de la mansuétude chrétienne rendu avec une délicatesse de langage qui lui prête un charme irrésistible. Vous voyez, Messieurs, avec quelle vérité d'expression la pièce que nous étudions reproduit les divers épisodes du martyre chrétien. Un nouveau trait vient nous révéler le caractère odieux que prenait la procédure romaine dans ces meurtres juridiques. Personne n'ignore quelle grande place occupait la délation

dans le système politique inauguré par Tibère et développé par ses successeurs : elle était devenue un véritable moyen de gouvernement, l'instrument à la fois le plus commode et le plus sûr du despotisme impérial. Or, c'est en interrogeant les esclaves qu'on arrivait d'ordinaire à perdre les maîtres. Sans doute, la loi défendait de mettre à la torture les esclaves qui appartenaient à l'accusé; mais Tibère, habile à inventer un *nouveau droit*, comme disait Tacite [1], sut éluder la loi en faisant vendre aux agents du fisc les esclaves de l'accusé, qui dès lors purent être appliqués à la question sans le moindre scrupule légal. Il est à croire qu'on n'y apportait pas tant de façons à l'égard des chrétiens. Pour trouver un chef d'accusation contre les fidèles de Vienne et de Lyon, le magistrat fit saisir quelques-uns de leurs domestiques encore païens. Ces âmes serviles, craignant les supplices qu'elles voyaient souffrir aux saints, déposèrent contre eux en répétant toutes les infamies que leur suggéraient des juges désireux de couvrir leur haine d'un semblant de légalité. Dès que ces dépositions furent répandues dans le public, la fureur des païens ne connut plus de bornes, et le magistrat romain, heureux de pouvoir s'armer d'un prétexte, lâcha la bride aux passions de la multitude. Les églises de Vienne et de Lyon racontent, sans colère ni emphase, ces scènes tragiques où l'on voit paraître l'un après l'autre, avec le genre d'héroïsme qui leur est propre, l'évêque centenaire et le jeune diacre, l'esclave chrétienne et sa maîtresse, le néophyte à peine initié aux mystères de la doctrine et l'athlète déjà rompu aux combats de la foi. Essayons de détacher quelques figures de ce groupe sublime :

« Le diacre Sanctus souffrit avec un courage surhumain tous les supplices que les bourreaux purent imaginer dans l'espérance de lui arracher quelques paroles au détriment de la religion. Il porta la constance si loin qu'il ne

1. « Callidus et *novi juris repertor*. » Tacite, *Annal.*, II, 30.

voulut pas même dire son nom, sa ville, son pays, ni s'il était libre ou esclave. A toutes ces interrogations il répondait en langue romaine : « Je suis chrétien ! » confessant cette qualité comme son nom, sa patrie, sa condition, en un mot, comme son tout, sans que les païens pussent jamais tirer de lui d'autre réponse. Cette fermeté irrita tellement le gouverneur et les bourreaux qu'après avoir employé tous les autres supplices, ils firent rougir au feu des lames de cuivre et les appliquèrent aux endroits les plus sensibles de son corps. Le saint martyr vit rôtir sa chair sans même changer de posture; il demeura inébranlable dans la confession de la foi, parce que le Christ, principe de vie, répandait sur lui une rosée céleste qui le rafraîchissait et le fortifiait... Quelques jours après, les bourreaux l'appliquèrent à de nouvelles tortures : comme l'inflammation de ses plaies les rendait si douloureuses qu'il ne pouvait souffrir le moindre attouchement, ces malheureux se flattaient qu'il succomberait à la douleur, ou que du moins, expirant dans les supplices, il intimiderait les autres. Mais, contre l'attente de tout le monde, son corps, défiguré et disloqué, reprit dans ces nouveaux tourments sa première forme et l'usage de ses membres. On eût dit que la grâce du Christ avait fait de cette deuxième torture un remède à la première. »

Ce dernier mot est sublime. Certes, rien n'est plus éloigné de la lettre qui nous occupe que la pensée de viser à l'effet; mais la grandeur du sujet est telle, que le sublime y coule de source et jaillit sans effort de la simple relation des faits. Cette grâce divine qui vient rafraîchir le corps du martyr comme une rosée céleste, cette deuxième torture qui devient un remède à la première, tout cela, Messieurs, atteint le faîte de l'éloquence et de la poésie religieuses. Mais ce que je vous prie de remarquer, c'est la grande idée qu'exprime la réponse du jeune diacre : il y a dans ce seul mot l'annonce de la révolution sociale qui allait s'opérer dans le monde. Jusqu'alors il y avait eu un

nom et une qualité devant lesquels s'arrêtait la violence ou l'insulte. Cette qualité et ce nom servaient d'égide aux membres d'une grande cité contre quiconque menaçait leur honneur ou leur vie; et nul d'entre vous n'a oublié avec quel accent indigné Cicéron reprochait à Verrès d'avoir osé outrager, par un supplice infâme, la majesté du nom romain. *Civis Romanus sum!* Cette réponse suffisait pour suspendre l'exécution d'une sentence en permettant le recours à l'autorité suprême. Assurément, c'était là un grand droit, et saint Paul lui-même n'avait pas hésité à en revendiquer le bénéfice dans une circonstance où l'intérêt de son ministère l'obligeait à défendre sa dignité personnelle[1]. Mais ce droit inhérent à la cité romaine n'était, après tout, que le privilége de quelques-uns. Quand Cicéron appelait Rome la patrie commune du genre humain, il prédisait l'avenir plutôt qu'il ne résumait l'histoire du passé[2]. Le temps était proche où une autre cité allait appeler tous les hommes au partage d'un même droit, d'un droit plus élevé, celui de la conscience et de la vérité; où la patrie terrestre allait reculer ses limites pour se fondre dans une patrie plus vaste, celle où se rencontrent toutes les intelligences qui ont la même foi et la même espérance. Ce droit de la conscience et de la vérité, ce droit que l'antiquité païenne ne connaissait pas, les martyrs l'affirmaient par leur parole et par leur sang. *Christianus sum!* voilà ce que les victimes des successeurs de Verrès répondaient à leurs tyrans. Ce mot résumait leur nom, leur condition, leur patrie spirituelle; et si leur voix n'arrivait pas jusqu'au Forum pour y réveiller les échos de la tribune antique, elle montait plus haut, elle retentissait plus au loin : une nouvelle Rome, la cité future des nations régénérées, en recueillait les accents, non pas pour venger leur mémoire, mais pour la révérer et la bénir, en leur élevant dans le

1. *Actes des Apôtres*, XXII, 27.
2. Cicéron, *de Legib.*, II, « Roma illa una patria communis. »

culte de tous les siècles un trophée de reconnaissance et d'amour.

Nous venons d'entendre le droit chrétien s'affirmant par la bouche du diacre Sanctus; l'héroïsme d'une jeune esclave, Blandine, nous permet d'étudier sous une autre face la transformation que le christianisme opérait peu à peu dans la société.

« Quant à Blandine, continuent les églises de Vienne et de Lyon, elle fut suspendue à un poteau, pour être dévorée par les bêtes. Pendant qu'elle y était attachée en forme de croix, et qu'elle priait avec beaucoup de ferveur, elle remplissait de courage les autres martyrs : ceux-ci croyaient voir dans leur sœur une représentation de Celui qui avait été crucifié pour eux, afin de leur apprendre que quiconque souffre ici-bas pour sa gloire jouira dans le ciel d'une vie éternelle avec Dieu. Or, comme aucune bête n'osait la toucher, on la remit en prison pour d'autres combats, afin qu'étant demeurée victorieuse en plus de rencontres elle attirât, d'une part, une condamnation plus éclatante sur la malice de Satan, et relevât de l'autre le courage de ses frères, qui voyaient en elle une fille pauvre, faible et méprisable, mais revêtue de la force invincible du Christ, triompher de l'enfer tant de fois, et remporter, par une glorieuse victoire, la couronne de l'immortalité. »

On a contesté de nos jours au christianisme l'honneur d'avoir aboli l'esclavage dans le monde. Si l'on veut dire par là que l'Église n'a pas appelé les esclaves à l'insurrection contre leurs maîtres, qu'elle n'a point cherché à bouleverser l'empire romain par une émancipation brusque et violente, qu'elle n'a pas prêché la guerre sociale ni usé d'aucun procédé de ce genre pour affranchir cette partie du genre humain, on a mille fois raison de lui refuser cette gloire, si c'en est une. Spartacus avait fait tout cela, et le sort des esclaves n'en était devenu que pire. Pour couper le mal dans sa racine, en lui ôtant toute possibilité de retour, il fallait détruire l'erreur sur laquelle reposait l'esclavage et com-

battre les vices qui en prolongeaient l'existence. Une fois le sensualisme vaincu et la dignité humaine proclamée, l'esclavage tombait de lui-même, comme incompatible avec le dogme de la fraternité chrétienne. C'est ainsi que l'Église a coutume de procéder, sans secousse ni violence, en faisant de la réforme morale le principe et la condition de tout progrès ultérieur. Elle agit tout juste en sens inverse de nos utopistes modernes qui ne sont occupés qu'à remanier les institutions, sans s'inquiéter aucunement des moyens de rendre les hommes meilleurs; aussi leurs œuvres sont-elles couronnées du succès que tout le monde sait. Si le christianisme, au contraire, imprime à tout ce qu'il touche le caractère de la durée, c'est qu'il cherche dans le progrès de la foi et de la vertu la source des améliorations sociales. Ainsi, dans l'émancipation de l'esclave, il avait contre lui les idées, les mœurs et les lois. Pour arriver plus sûrement à ses fins, il proclama des principes et fit germer des vertus qui devaient nécessairement amener le changement des lois. Cette profondeur de sens et de conduite est manifeste dans saint Paul. D'abord, il ennoblit le service en le rapportant à Dieu comme à sa récompense et à sa fin : « Faites avec joie tout ce que vous ferez, écrit-il aux serviteurs, sachant que vous recevrez du Seigneur le salaire de l'héritage, car c'est le Seigneur Jésus-Christ que vous servez [1]. » En même temps, il exhorte les maîtres à traiter leurs serviteurs avec équité et justice, en leur rappelant que les uns et les autres ont un maître commun dans le ciel [2]. Puis il élève l'esclave jusqu'au maître, en vertu de la fraternité chrétienne : « Je vous prie pour mon fils, écrit-il à Philémon en faveur d'Onésime. Recevez-le comme mes propres entrailles, non plus comme un esclave, mais comme un frère bien-aimé [3]. » Enfin il proclame l'unité de la grande famille chrétienne en Jésus-Christ,

1. *Ép. aux Coloss.*, III, 23, 24.
2. *Ibid.*, IV, 1.
3. *Ép. à Philémon*, 10-16.

sans distinction de maître ni d'esclave : « En Jésus-Christ, il n'y a plus d'esclave ni d'homme libre, mais vous n'êtes tous qu'un en lui [1]. » Le christianisme agissait comme il parlait. Cet homme, qui était devenu, sous l'empire des idées païennes, un jouet du caprice, un instrument de travail, une machine, une propriété, une chose, le voilà qui est assis à côté de son maître dans l'assemblée des fidèles, participant au même enseignement, au même banquet eucharistique, aux mêmes dons spirituels. Son maître le traite en frère, parce qu'il salue dans sa personne l'image du Christ, leur maître commun ; et s'il reste encore quelque distance entre eux, l'égalité dans le sacrifice ne tardera pas à l'effacer. Le martyr achèvera de réhabiliter l'esclave. Blandine dans l'amphithéâtre de Lyon, rivalisant d'héroïsme avec le reste de ses frères, associée à saint Pothin dans une même souffrance pour leur foi commune, c'est l'esclave païen dont l'Évangile a brisé les fers, qui a retrouvé son titre de noblesse dans la dignité du baptême et qui fait disparaître, par le sacrifice de son sang, la marque d'ignominie que le paganisme avait imprimée à son front. Aussi le nom de la jeune esclave de Lyon a-t-il resplendi d'un éclat sans pareil au milieu de cette foule de héros; et lorsqu'un évêque de Lyon, saint Eucher, voudra célébrer, au ve siècle, la gloire des martyrs de son église, c'est surtout à la mémoire de sainte Blandine qu'il consacrera cette belle homélie dont je ne citerai qu'un fragment. Saint Eucher suppose un dialogue entre Bethléem et Lyon. La cité gauloise compare le mérite de ses fils au titre d'honneur qu'ont valu à la ville de Juda les enfants innocents massacrés pour le Christ. :

« Pour toi, ô Bethléem ! tu l'emportes sans doute par le nombre de tes martyrs ; mais la mort n'a été pour eux qu'une bonne fortune, tandis qu'elle a fourni à mes fils l'occasion de lutter pour leur foi et de la confesser. Tu as vu

1. *Ép. aux Galates*, III, 28.

périr tes enfants dont l'innocence est devenue ta couronne, mais leur âge ne leur permettait pas de combattre; c'est le courage des miens qui m'a enrichie de bénédictions, et leur triomphe est désormais ma gloire. Tes martyrs ont mérité de parvenir au royaume céleste sans avoir eu conscience du témoignage qu'ils rendaient; accablés de tourments, éprouvés par les souffrances, consumés par le feu du sacrifice, les miens ont reçu autant de couronnes spirituelles que leur corps avait enduré de peines : avant de périr, ils ont été consacrés par une longue suite de tortures. Toi, tu as offert à Dieu pour victimes des enfants en bas âge; moi, des âmes consommées en mérites. D'un côté, une mort bienheureuse qui excluait le péril de renier la foi; de l'autre, une victoire dont le mérite s'augmentait de la possibilité d'une défaite... Un seul sexe a mérité ton triomphe; les deux ont partagé le mien, et les femmes elles-mêmes ont remporté la palme dans cette lutte avec le prince du monde. Comme toi, j'ai pu compter au rang de mes confesseurs des enfants innocents, mais le chœur de tes martyrs n'a pu avoir une Blandine[1] ! »

C'est ainsi que l'évêque du ve siècle exaltait l'héroïsme de la jeune esclave dont le nom brille au milieu des martyrs de Lyon comme le symbole de l'affranchissement d'une classe sociale glorifiée par le sacrifice, après avoir été réhabilitée par la foi et par la charité chrétienne. Mais, Messieurs, si la lettre des églises de Vienne et de Lyon nous met en face de la révolution morale que le christianisme opérait dans le monde, elle exprime également dans toute sa vérité le caractère de cette société païenne aussi corrompue que cruelle et cruelle parce qu'elle était corrompue. Le massacre des chrétiens était un véritable spectacle qu'une multitude féroce contemplait avec délices. Ainsi, pour flatter les instincts sanguinaires du peuple, le gouverneur choisit le jour où la fête d'Auguste rassemble à Lyon les

1. *Homilia* sancti Eucherii Lugdunensis episcopi *de sancta Blandina*. Edit. Migne, t. L, p. 860.

principales cités de la Gaule avides d'assister aux jeux solennels qu'on y célèbre en l'honneur de ce prince. C'est le jour qui rappelle aux vaincus la destruction complète de leur nationalité, c'est auprès du temple qu'ils ont élevé eux-mêmes à l'impur César Octave, c'est pendant qu'on dispute le prix d'éloquence devant l'autel dédié à ce dieu nouveau, c'est, dis-je, au milieu de ces circonstances que Gaulois et Romains, tous se réunissent avec transport pour voir torturer un vieillard, une jeune fille, un enfant, des hommes coupables d'être vertueux; comme si la servilité et l'intolérance, le fanatisme et la lâcheté s'étaient donné rendez-vous dans cette débauche du crime[1]! On me dira : ces scènes sont bien loin de nous, et le retour en est impossible. Oui, aussi longtemps que le christianisme règne au fond des âmes; car, sitôt qu'il en est banni, le paganisme reparaît, c'est-à-dire la corruption, et avec elle la cruauté. La lettre des églises de Vienne et de Lyon nous fait assister à un massacre révoltant; mais, Messieurs, si je voulais établir un rapprochement et faire une excursion sur le terrain de l'histoire moderne, je pourrais vous montrer, à quinze siècles de là, un autre proconsul arrivant dans cette même ville de Lyon pour exterminer tout un peuple, trouvant l'échafaud trop lent au gré de ses fureurs, s'indignant de ce qu'il fallait si longtemps au bourreau pour tuer un homme, fusillant, mitraillant, au nom de la liberté, grands et petits, femmes et enfants; et si j'ajoutais que ces scènes épouvantables, sans pareilles dans l'histoire, que ces

1. « On voit encore à Lyon, sur la montagne de Fourvières, les restes de l'amphithéâtre où combattirent ces saints athlètes. Ils furent appelés les martyrs d'Aisnay, parce que leurs cendres furent jetées dans le Rhône vers le lieu appelé alors Athénée, *Athenæum*, à cause des exercices de littérature qui s'y faisaient, et depuis, par corruption, *Aisnay*... Les jeux institués à Lyon en l'honneur d'Auguste se célébraient le premier jour du mois d'août consacré à ce prince, dont il a pris le nom... L'église d'Aisnay est bâtie sur les ruines du temple d'Auguste, et l'on croit que les quatre colonnes qui soutiennent la voûte du chœur ont été faites des deux qui flanquaient l'autel dédié à Auguste et à Rome. » *Hist. de l'Église gallicane*, par le père Longueval, l. I.

exécutions en masse, auprès desquelles le meurtre juridique des quarante-huit martyrs de Lyon ne paraît qu'un jeu d'enfant, se sont prolongées pendant plusieurs années sur toute la surface d'un grand pays, vous diriez avec moi : il y a dans la nature humaine un fond d'égoïsme qui devient de la cruauté quand les passions le développent. Du moment que l'homme se déprave, le sentiment de l'humanité s'affaiblit en lui s'il ne finit point par s'éteindre. Le vice est naturellement cruel, et quand il n'est plus maîtrisé par aucun frein, il peut atteindre jusqu'à la férocité. Seule, la religion arrête la nature dans ces effrayants développements de la vengeance et de la haine; le progrès des arts ou la culture de l'esprit n'y peut rien sans elle. C'est en pleine civilisation romaine qu'on égorgeait les martyrs; c'est en pleine civilisation moderne qu'ont eu lieu les mitraillades de Lyon et les noyades de Nantes. Il n'y a que le christianisme dont l'influence souveraine soit capable de prévenir le retour de ces spectacles d'horreurs; et chaque fois qu'il perd son empire sur l'esprit d'un peuple, on voit reparaître Néron et Caligula, sous une forme ou sous une autre, avec le sanglant appareil de leurs crimes et de leurs folies. Voilà l'enseignement de l'histoire.

Dans son homélie sur sainte Blandine, saint Eucher a parfaitement caractérisé cette conduite inhumaine des païens à l'égard des martyrs. Comme nous l'apprend la lettre des églises de Vienne et de Lyon, la rage des persécuteurs ne s'arrêta pas avec la mort des victimes; elle s'acharna contre leurs corps qui, après avoir été exposés pendant six jours à toutes sortes d'outrages, furent jetés dans le Rhône, pour qu'il n'en restât aucune trace sur la terre. On s'imaginait par là ôter aux confesseurs de la foi l'espoir de ressusciter un jour. Sur quoi saint Eucher s'écrie : « Les méchants ont voulu se surpasser par la nouveauté de leur crime. En privant de sépulture le corps des saints, ils l'ont livré aux flammes, et non contents de faire périr l'homme ils se sont acharnés contre l'humanité elle-

même. Le supplice de ceux qui étaient l'objet de leur fureur n'a pu mettre un terme à leur cruauté ; et pourtant ils se sont vus obligés de rendre témoignage au bonheur des victimes, puisqu'ils leur ont porté envie jusqu'au sein de la mort. Il est donc vrai que la sottise est toujours jointe à la méchanceté ! Ils réduisaient en cendres ces ossements vénérables, comme s'ils avaient pu consumer dans les flammes les mérites des saints et détruire leurs vertus avec leurs reliques. O folie qui se confond elle-même ! Ils refusaient la terre à ceux auxquels ils venaient d'ouvrir le ciel ! Non, vous n'avez rien fait en poussant la cruauté jusqu'à ses dernières limites. C'est en vain que vous avez cru éteindre la mémoire de ceux dont vous avez propagé la gloire. Vous avez dispersé les cendres des saints dans les flots du Rhône pour leur ôter le moyen de ressusciter ; mais c'est précisément par la vertu de l'eau que l'homme reçoit la grâce de la régénération, principe de sa résurrection future. Vous livrez au courant du Rhône ces reliques dignes de tout honneur ; un corps peut se dissoudre par l'action du temps comme par celle d'un fleuve. Qu'un oiseau de proie emporte la dépouille de l'homme, qu'une bête la dévore, qu'une rivière l'absorbe, qu'une tombe la renferme ou non, elle reste toujours au sein de la nature. Ce n'est pas la terre qui par elle-même rend à l'homme sa forme corporelle, mais la puissance de Celui qui a dit : Je suis la résurrection et la vie[1] ! »

Je n'ajouterai qu'un trait à cette éloquente apostrophe. En terminant leur récit, les églises de Vienne et de Lyon nous apprennent que « les païens les plus modérés faisaient paraître une maligne compassion et insultaient aux martyrs en disant : Où est leur Dieu, et de quoi leur a servi son culte qu'ils ont préféré à la vie ? » Ils s'imaginaient que le Dieu des chrétiens aurait dû intervenir par des miracles pour arracher ceux-ci aux mains des persécuteurs ; une cause,

1. Saint Eucher, *Homilia in sanctam Blandinam.*

ainsi délaissée en apparence, leur semblait perdue à jamais. Les fidèles priaient Dieu d'abréger le temps de l'épreuve, et l'épreuve se prolongeait sans que rien parût en annoncer la fin. Sans doute alors, à la vue de ces prières restées sans effet sensible, quelque légiste du temps a dû se dire en s'égayant : la Providence a passé à l'ordre du jour sur la prière des chrétiens. C'est ainsi, Messieurs, qu'il se rencontre à toutes les époques des hommes qui adorent le succès, qui se chargent d'interpréter à leur gré le silence de Dieu, qui oublient que, si l'iniquité a son jour, la justice a son lendemain, que le droit ne meurt jamais, si ce n'est dans l'esprit de ceux qui ne le comprennent plus, et que la Providence n'agit pas à la façon des hommes qui n'ont qu'une heure pour essayer leur œuvre, tandis qu'elle a les siècles pour accomplir les siennes. Où est leur Dieu ? s'écriaient d'un ton railleur les beaux esprits du temps; et Dieu ne se montrait pas, et plus d'un siècle encore allait s'écouler avant le retour de la justice divine; mais ce retour était infaillible, et si les vainqueurs du moment avaient interrogé leurs victimes, elles eussent répondu comme Polyeucte dans Corneille :

> Vous me montrez en vain par tout ce vaste empire
> Les ennemis de Dieu pompeux et florissants.
> Il étale à son tour des revers équitables
>   Par qui les grands sont confondus,
>   Et les glaives qu'il tient pendus
>   Sur les plus fortunés coupables
>   Sont d'autant plus inévitables
>   Que leurs coups sont moins attendus [1].

1. Acte IV, scène II.

NEUVIÈME LEÇON

Saint Irénée, évêque de Lyon. — Situation de l'Église à son avénement au siége épiscopal de cette ville. — Son *Traité contre les hérésies*. — Importance de cette œuvre. — Place qu'occupe le gnosticisme dans l'histoire de l'esprit humain. — Le *Traité contre les hérésies*, monument principal de l'éloquence chrétienne dans sa lutte avec les sectes des deux premiers siècles. — Idée et plan général de l'ouvrage — Analyse. — Dans quelles langues se donnait alors l'enseignement chrétien au milieu des Gaulois. — Date de la composition du Traité. — Son authenticité.

Messieurs,

C'est par les scènes du martyre que s'ouvre l'histoire de l'éloquence chrétienne dans les Gaules. La lettre des églises de Vienne et de Lyon à celles de l'Asie Mineure nous place au cœur de cette lutte du droit et de la force morale contre l'abus de la puissance matérielle. Écrite en grec. d'un style simple et sans apprêt, cette pièce historique est un drame plein de mouvement et de vie, dont les divers actes se succèdent avec un intérêt toujours croissant. Les deux sociétés qui se disputent l'avenir s'y trouvent en présence l'une de l'autre, chacune sous les traits qui la distinguent. Ici, un peuple sensuel, qui cherche son divertissement dans un massacre dont la vue flatte sa haine; là, une réunion d'hommes qui déploient une vertu héroïque, depuis l'évêque qui couronne sa longue carrière par le sacrifice de la vie, jusqu'à la jeune esclave dont la condition achève de se transfigurer dans la gloire du martyre. Admirable tableau de cet âge de foi où le christianisme étonnait le monde par le spectacle d'une grandeur morale inconnue jusqu'alors!

Or, l'église de Lyon comptait dans ses rangs un prêtre dont le nom et les travaux devaient la couvrir d'un éclat immortel. Venu de l'Asie Mineure, il y avait reçu, dans sa première jeunesse, les leçons de saint Polycarpe,

et, comme il le dit lui-même, les paroles du disciple de saint Jean avaient retenti au fond de son âme comme un écho fidèle de l'enseignement du Christ[1]. Élevé à l'école du grand évêque de Smyrne, il avait eu également pour maître un autre disciple de l'évangéliste, saint Papias[2]. Le commerce de ces hommes apostoliques lui avait permis de puiser aux sources les plus pures la doctrine qu'il était appelé à défendre contre les altérations des novateurs. En même temps, son esprit actif et pénétrant s'était familiarisé avec les meilleurs écrivains de l'antiquité païenne, parmi lesquels Homère et Platon paraissent avoir été l'objet de sa prédilection. C'est, muni de ce riche trésor de connaissances, tant profanes que sacrées, qu'il était arrivé à Lyon, où saint Pothin l'ordonna prêtre et l'associa au gouvernement de son église. Vous avez compris, Messieurs, que je veux parler de saiut Irénée.

Nous ne possédons que peu de détails sur la vie de ce grand homme. Son nom, qui veut dire *pacifique*, dénote suffisamment son origine grecque, et ses relations intimes avec saint Polycarpe semblent reporter son lieu de naissance vers cette partie de l'Asie Mineure dont Smyrne était la métropole. Grégoire de Tours raconte que saint Polycarpe lui-même l'envoya dans les Gaules[3]. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il apparaît comme prêtre de Lyon, à l'époque où le massacre des chrétiens ensanglanta cette ville, et ce n'est pas sans motif qu'on lui attribue la fameuse lettre que nous avons étudiée la dernière fois. Le style en est conforme aux écrits de saint Irénée, et l'on conçoit que la rédaction en ait été confiée à celui que son mérite et sa science désignaient au choix de tous. Nous voyons assez, par la lettre des martyrs de Lyon au pape Éleuthère, quelle haute estime ils professaient pour le saint prêtre. Affligés des troubles que les montanistes exci-

1. *Ép. à Florus.* (Œuvres de S. Irénée, édit. Migne. Paris, 1857.)
2. Saint Jérôme, *Catalogue des écriv. ecclés.; Ép. 53 à Théodore.*
3. *Hist. eccles. Franc.*, l. I, c. XXIX.

taient dans l'Église, et voulant donner à saint Pothin un successeur digne de lui, ils envoyèrent saint Irénée à Rome pour faire connaître au pape leur sentiment sur les doctrines de Montan et le choix qu'ils avaient fait d'un nouveau pasteur. Eusèbe nous a conservé le passage de la lettre où ils rendent un éclatant témoignage aux grandes qualités de leur futur évêque :

« Nous avons chargé, écrivent-ils au pape Éleuthère, notre frère et collègue Irénée de vous porter ces lettres. Nous vous prions de l'accueillir avec bienveillance comme un grand zélateur de la loi du Christ. Si nous pensions que le rang ajoutât au mérite de la justice, nous vous le recommanderions particulièrement comme prêtre de notre église, car il est élevé à cette dignité[1]. »

La mission confiée à Irénée par les martyrs de Lyon eut pour résultat de le soustraire à la persécution qui sévissait dans cette ville. Quand l'avénement de Commode eut rendu la paix aux chrétiens, nous le trouvons sur le siége de saint Pothin, travaillant à réparer les pertes que la violence des païens avait fait subir à son église. Ses efforts furent couronnés d'un succès merveilleux : en peu d'années, dit Grégoire de Tours, il convertit par ses prédications la majeure partie de la cité[2]. Mais son zèle ne se renferma point dans les limites de son troupeau. Non content d'avoir fait de la chrétienté lyonnaise la plus florissante des Gaules, il étendit son activité aux villes voisines. Il envoya le prêtre Ferréol avec le diacre Ferrution à Besançon, pour y prêcher l'Évangile; et à Valence, le prêtre Félix avec les diacres Fortunat et Achillée. Ce n'est là toutefois qu'une face de cette vie laborieuse et féconde. A côté de l'évêque et de l'apôtre apparaît le docteur dont les travaux, admirés par toute l'antiquité chrétienne, ont recueilli les suffrages de la science moderne, et que Théodoret ne craignait pas d'ap-

1. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. v, c. iv.
2. *Hist. eccles. Franc.*, l. i, c. xxix.

peler la lumière des Gaules et la gloire de l'Occident [1].

Lorsque saint Irénée monta sur le siége de Lyon, de graves dissensions affligeaient l'Église. Si le règne de Commode permettait aux chrétiens de respirer au sortir des persécutions de Marc-Aurèle, des périls intérieurs menaçaient la foi. C'est, Messieurs, l'éternelle condition de la vérité dans le monde, de ne pouvoir échapper à la violence qui essaye de la détruire, que pour se retrouver en face de l'erreur qui cherche à l'altérer. D'un côté, la controverse liturgique sur la célébration de la Pâque avait fait naître des germes de division qui pouvaient amener un schisme ; de l'autre, les rêveries de Montan séduisaient bon nombre d'esprits par les apparences spécieuses d'un rigorisme affecté. Enfin, les systèmes gnostiques enlaçaient de toutes parts la simplicité de la foi dans les subtilités d'une fausse science. Irénée était merveilleusement doué pour faire face à ces dangers multiples. Son esprit calme et plein de mesure le rendait propre à remplir l'office de médiateur dans la question de discipline qui s'agitait entre le pape saint Victor et les évêques de l'Asie Mineure. Éloigné de toute exaltation religieuse qui ne se laisse pas ramener à l'autorité de la règle traditionnelle, il était l'adversaire naturel de cette secte d'illuminés au sein de laquelle s'égara l'imagination ardente de Tertullien. Mais, c'est au gnosticisme qu'il lui était réservé de porter les plus rudes coups. Pour combattre avec succès ce protestantisme primitif, il fallait un écrivain dont le vaste coup d'œil pût embrasser tout le mouvement doctrinal des deux premiers siècles, un historien versé dans la connaissance des hommes et des choses de son temps, un critique dont le regard pénétrant plongeât au milieu de cette fourmilière de sectes aussi différentes de formes que rapprochées par leur principe, un

1. Théodoret, *Dial.* I. — *Hæret. fabulæ,* l. I, c. V.— Tertullien, *contre les Valentiniens*, c. V. — Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, l. II, c. XIII. — Saint Épiphane, *adversus Hæres.*, 24, 31. — Saint Jérôme, *Catalogue des écriv. ecclés.*, etc.

polémiste vigoureux qui, s'attaquant aux hérésies dévoilées et mises à nu, pût manier avec une égale dextérité les armes de la raison et celles de l'Écriture ou de la Tradition. C'est la tâche qu'entreprit saint Irénée dans son admirable Traité contre les hérésies, qu'il avait intitulé *Manifestation ou réfutation de la fausse science*. Cette œuvre capitale nous introduit au milieu des luttes de l'éloquence chrétienne avec le gnosticisme.

Or, Messieurs, l'étude de ces luttes est aussi intéressante qu'utile. D'abord, pris en lui-même, le gnosticisme est le produit d'un des mouvements les plus puissants qui aient agité l'esprit humain. Lorsqu'on voit surgir l'un après l'autre cette foule de systèmes qui s'échelonnent sur un espace de deux siècles, on conçoit quel vaste ébranlement l'apparition du christianisme avait causé dans le monde, et l'on ne peut qu'être surpris de l'audacieuse naïveté avec laquelle une école de critiques prétend réduire à l'état de mythe ou de légende des faits qui, par leur puissante réalité, avaient eu un tel retentissement au fond des âmes. C'est en présence de cette grandiose contrefaçon de l'Évangile, que le caractère historique de ce dernier éclate dans tout son jour. Mais le gnosticisme ne mérite pas seulement notre attention par l'ampleur et la variété de ses théories; ses antécédents et ses conséquences lui assignent une place toute particulière dans l'histoire des erreurs humaines. Par ses antécédents, il se rattache à toutes les doctrines du vieux monde qu'il cherche à réunir dans un vaste syncrétisme, auprès duquel la tentative des néoplatoniciens d'Alexandrie peut sembler un essai timide. Le syncrétisme des gnostiques est bien autrement hardi : dans ce mélange d'idées où viennent s'amalgamer les divers éléments du bouddhisme, du zoroastrisme, du platonisme, du philonisme, etc., il ne craint pas de fondre également les dogmes de la révélation. Vous comprenez, Messieurs, tout l'intérêt que présente un mouvement intellectuel qui ne vise à rien moins qu'à résumer toutes les religions et

toutes les philosophies anciennes. Enfin les rapports d'influence ou de similitude du gnosticisme avec les erreurs religieuses ou philosophiques des temps postérieurs ne sont pas moins dignes d'examen. Il ne faudrait pas s'imaginer, en effet, que les spéculations de la Gnose aient disparu sans laisser de traces après elles. Bien loin de là, on en découvre des vestiges bien marqués dans la plupart des hérésies ou systèmes religieux qui se sont produits en dehors de l'Église catholique. Arius est un gnostique, bien qu'il s'en défende : avant de se formuler dans l'hérésie qui porte son nom, ses idées sur le Verbe circulaient dans les écoles gnostiques d'Alexandrie et de l'Asie Mineure. Mahomet n'a fait que réaliser l'œuvre conçue et projetée par le Persan Manès, et l'air de parenté qu'offrent ces deux personnages est de nature à frapper tout esprit non prévenu. En tout cas, nul ne saurait contester que les rêveries des gnostiques aient pris corps dans les sectes du moyen âge, telles que les Pauliciens, les Cathares, les Albigeois et les Vaudois : des deux côtés, c'est absolument le même esprit et la même physionomie. Luther est un gnostique, et jamais deux hommes ne se sont rencontrés, à tant de siècles de distance, dans une communauté d'idées et de caractère plus étroite que le chef de la Réforme et Marcion. On a démontré depuis longtemps que la théosophie de Jacques Bœhme, le père de l'illuminisme protestant, n'est qu'une résurrection des théories gnostiques. Schelling est un gnostique qui ne se donne pas même la peine de dissimuler l'affinité de son système avec les élucubrations de la Gnose. Hégel est un gnostique, et rien ne ressemble mieux aux évolutions internes de l'idée divine, imaginées par le philosophe de Berlin, que le développement graduel de l'infini dans la chaîne des éons qui se déroule chez Valentin. De même, les extravagances de Fourier, de Saint-Simon et d'autres utopistes modernes, touchant la réhabilitation de la chair, la communauté des femmes, etc., ne font que reproduire mot pour mot les théories morales de certaines écoles gnostiques,

telles que les Nicolaïtes et les Carpocratiens. Simon le Mage n'a pas laissé à Henri de Saint-Simon le soin ou l'honneur d'inventer la Femme-Messie : son Hélène Ennoia, qu'il traînait partout après lui comme la *première pensée de Dieu*, joue absolument le même rôle dans cette fantasmagorie orientale. Vous voyez, Messieurs, quelle grande place occupe le gnosticisme dans l'histoire intellectuelle du genre humain, et quel vaste champ s'ouvre devant nous. D'un côté, les rapports de la Gnose avec les doctrines religieuses et philosophiques de l'ancien monde; de l'autre, ses affinités avec les hérésies postérieures, avec le protestantisme et la nouvelle philosophie allemande : tel est le sujet d'études que nous offre l'ouvrage de saint Irénée contre les gnostiques.

Nous n'attacherions pas, en effet, à ce monument de l'éloquence chrétienne toute l'importance qu'il mérite, en nous bornant à une simple analyse ou à une étude purement littéraire. En général, dans les ouvrages des deux premiers siècles le fond efface la forme : on y songe moins à plaire qu'à instruire et à convaincre. Ceux qui chercheraient dans ces productions de l'Église primitive une application minutieuse des règles de la rhétorique, se tromperaient de date. Ce n'est pas en décomposant péniblement les mots, ou en examinant avec soin les phrases et les tournures, qu'on parvient à saisir ou à rendre cette littérature forte et originale, où tout est doctrine, raisonnement, sans préoccupation d'art ni souci de la diction. Au IVe et au Ve siècle, déjà même au IIIe, la question change avec le progrès du style. Aussi, quand nous serons arrivé aux écrits de cette époque, leur caractère plus oratoire prêtera un intérêt moins secondaire à l'examen de la forme. Mais, jusqu'ici, nous nous serions complétement mépris sur le ton et la nature de l'éloquence chrétienne pendant les deux premiers siècles, si les détails de grammaire avaient pris dans notre travail plus de place que nous ne leur en avons donné. Ainsi le traité de saint Irénée contre les hérésies

est avant tout une œuvre de science et de controverse qu'on doit traiter comme telle, si l'on ne veut pas s'exposer à porter un jugement erroné ou à se perdre dans des discussions de mots à tout le moins inutiles. Ce qu'il faut y chercher et ce que nous y trouverons sans peine, c'est une grande clarté d'exposition, une méthode analytique appropriée au sujet, une dialectique vive, pressante, nerveuse, une connaissance approfondie du gnosticisme et des principes à l'aide desquels on peut le combattre avec succès. Quant aux grâces de l'élocution, si un ouvrage de ce genre ne les excluait point, elles ne demandaient pas davantage à y être prodiguées. Un style aisé et ferme, simple et sévère était le seul qui convînt à un livre où l'argumentation domine. Du reste, l'auteur a soin de nous avertir lui-même qu'il s'est moins attaché à bien écrire qu'à raisonner juste. Voici comment il s'exprime à ce sujet, en s'adressant dans sa préface à l'ami auquel il envoie son ouvrage et qui était probablement un évêque chargé comme lui de combattre les fausses doctrines :

« Nous n'avons pas l'habitude d'écrire, nous n'avons pas étudié l'art du discours, mais la charité nous presse de vous faire connaître à vous et à ceux de votre église les doctrines qui, obscures jusqu'à présent, viennent d'être dévoilées au grand jour par un effet de la divine Providence : car il n'y a rien de caché qui ne doive être révélé, ni rien de secret qui ne doive être connu [1]. Demeurant comme nous faisons parmi les Celtes, obligés de parler le plus souvent une langue barbare, n'attendez de nous ni l'art de l'éloquence que nous n'avons pas appris, ni la force et les grâces du style que nous ignorons. Recevez avec charité ce que la charité nous a fait écrire sans ornement, dans un langage simple, mais conforme à la vérité. Plus capable que nous, vous ferez fructifier dans le fond de votre âme ces quelques semences que vous recevez de

1. S. Matthieu, x, 26.

notre part : ce que nous avons indiqué en peu de mots, vous le développerez, et ce que nous avons exprimé faiblement acquerra sur vos lèvres la force qui lui manque [1]. »

Sans doute, Messieurs, nous ne prendrons pas au pied de la lettre l'aveu que l'humilité chrétienne inspire à saint Irénée. Son langage n'est dépourvu ni d'agrément ni de force : un tour vif et animé, d'heureuses comparaisons, des traits d'esprit piquants, parfois même une ironie fine et légère viennent rompre l'uniformité d'une exposition ou d'un raisonnement trop soutenu; et quand l'enthousiasme de la vérité ou l'indignation contre l'erreur échauffe son âme et colore sa diction, l'évêque de Lyon s'élève jusqu'à la plus haute éloquence. Les exemples ne nous manqueront pas pour justifier notre sentiment. Mais en général, il est vrai de dire que saint Irénée porte dans la controverse ce style sobre et ferme qui sied à un ouvrage dogmatique. Malheureusement, nous ne pouvons plus guère juger de son talent d'écrivain : à l'exception du premier livre que saint Épiphane a transcrit presque en totalité dans son Traité contre les hérésies, et de quelques fragments conservés par Eusèbe et par Théodoret, le texte grec de saint Irénée est perdu, et nous ne possédons plus en place qu'une traduction latine. A la vérité, cette version est presque aussi ancienne que l'original lui-même : si elle n'a pas été faite du vivant de l'auteur, elle doit avoir été composée peu de temps après sa mort. Ce qui le prouve sans réplique, c'est que déjà Tertullien l'avait sous les yeux : il la reproduit littéralement et en copie même les inexactitudes [2]. Assurément, la perte du texte grec de saint Irénée est fort regrettable; mais, sauf pour quelques points de détail insignifiants, la version latine qui nous reste est d'une grande fidélité, comme on peut s'en convaincre en la comparant aux fragments grecs qui sont arrivés jusqu'à nous. Elle

1. *Adv. Hæreses*, l. I, c. I, 3.

2. Comparez S. Irénée, l. I, c. XI, 3, 5; XII, 3; c. II, 3, 4. — Tertullien, *contre les Valentiniens*, XXXVII, XXV, XXXVI, X.

suit l'original avec un soin tellement scrupuleux qu'elle est hérissée de grécismes et présente même une physionomie plutôt grecque que latine. Aussi a-t-elle été citée en toute confiance par saint Cyprien et par saint Augustin[1]. J'insiste quelque peu sur cette conformité, parce qu'il est essentiel pour nous de pouvoir affirmer avec certitude que nous possédons réellement l'œuvre du grand docteur lyonnais, bien que dans une traduction dont l'ancienneté ne le cède pas de beaucoup à celle du texte primitif. Les protestants n'ont pas manqué de recourir à ce subterfuge pour éluder la force des arguments qu'on peut tirer contre eux des écrits de saint Irénée; mais c'est là une pure chicane imaginée pour le besoin de la cause. Une version à peu près aussi vieille que l'original, déjà citée par Tertullien au commencement du IIIe siècle et depuis lors en usage dans toute l'église latine, sans qu'elle y ait jamais soulevé la moindre difficulté, une telle version offre toutes les garanties d'authenticité que l'on peut désirer : sinon, il faudrait rejeter jusqu'à l'Évangile de saint Matthieu, sous prétexte que nous n'en possédons plus l'original hébreu.

Peut-être, Messieurs, ne vous expliquez-vous pas suffisamment que saint Irénée, écrivant dans la Gaule, ait composé en grec son Traité contre les hérésies. D'abord son origine hellénique et l'éducation qu'il reçut dans l'Asie Mineure rendent assez compte de ce fait. De plus il est probable que l'ami auquel il adressait son ouvrage était un Grec, autrement l'évêque de Lyon n'aurait pas allégué son séjour au milieu des Celtes comme excuse de la rudesse de son langage : écrivant à un Latin, il n'aurait guère senti le besoin de se faire pardonner un défaut d'élégance qui ne pouvait blesser qu'une oreille grecque. Mais, en faisant même abstraction de ces circonstances particulières, on n'a pas de peine à comprendre qu'il ait choisi de préférence cette

1. Saint Cyprien, *Ep. 74 ad Pompeium.* — Saint Aug., *contre Julien*, l. I, c. III, VII. — Saint Irénée, l. I, c. XXVII, 1, 2; l. IV, c. II, 7; l. V, c. XIX, 1.

langue pour la réfutation d'hérésies nées presque toutes dans les provinces grecques de l'empire. Si je ne me trompe, la prédication évangélique, à Lyon et dans le reste des Gaules, a dû se faire entendre également dans les trois langues qu'on y parlait. Le passage de saint Irénée qui nous occupait tout à l'heure, nous prouve que l'évêque de Lyon prêchait en celte : l'idiome barbare dont il parle est évidemment l'ancienne langue des Gaulois qui était restée celle du peuple; car, pour mieux atteindre les classes inférieures de la société, il fallait que les missionnaires de la foi se rendissent familiers avec l'idiome populaire qui déjà s'altérait de plus en plus par le mélange du latin. Nul doute, en effet, que la langue des vainqueurs ne fût en usage dans toutes les parties de la Gaule après la conquête : il entrait dans le plan de la politique romaine de la répandre comme moyen d'assimiler les vaincus au reste de l'empire. C'est pour hâter ce travail de fusion que les écoles publiques, fondées sur les divers points du territoire, propageaient l'étude du latin. De même, c'est dans la langue officielle de l'État que les préteurs rendaient la justice. Nous pouvons juger des rapides progrès que cette langue avait faits dans la Gaule à peine soumise, en y voyant surgir cette foule de rhéteurs et de sophistes qui prolongent l'éclat déjà bien affaibli de la littérature latine. A Lyon, l'on comprend et l'on estime les ouvrages de Pline le Jeune; à Vienne, on se dispute les poésies de Martial, du moins c'est l'auteur qui s'en flatte. D'après cela, nous sommes autorisé à conclure que l'enseignement chrétien se donnait, à l'époque de saint Irénée, en langue latine comme en langue celtique. Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est que le grec restait toujours la langue de la science, même en Occident. Marc-Aurèle écrit en grec; bien qu'ayant passé leur vie à Rome, Appien et Dion Cassius n'écrivent pas en latin l'histoire romaine. Cette diffusion de la langue grecque par tout l'empire devait porter également l'Église primitive à l'adopter de préférence : aussi bien le Nouveau Testa-

ment avait-il été composé dans cette langue, à l'exception d'une faible partie. Il en résulta que, pendant les deux premiers siècles, l'Église parlait grec, même à Rome, sans toutefois exclure l'usage du latin. C'est en grec que le pape saint Clément rédige ses lettres, qu'Hermas publie son livre *du Pasteur*, que saint Justin écrit les apologies qu'il adresse aux empereurs romains, et le pape Pie I ses deux épîtres à Juste, évêque de Vienne, dans les Gaules. Il ne faut donc pas s'étonner que saint Irénée, demeurant dans ce dernier pays, se soit servi de la même langue pour son Traité contre les hérésies. Longtemps après lui, l'usage simultané du grec et du latin s'est prolongé dans la prédication chrétienne au milieu des Gallo-Romains. Au IVe siècle, à Arles, on prononce en grec l'oraison funèbre de Constantin le Jeune, mort en 340 : ce qui prouve sans doute que le peuple de cette ville comprenait cet idiome. Bien plus, au VIe siècle encore, saint Césaire, évêque d'Arles, voulant empêcher que le commun du peuple, *laicorum popularitas*, qui s'assemblait dans l'église pour entendre ses sermons, s'entretînt de choses indifférentes en attendant l'heure de la prédication, l'engageait à chanter des proses ou des antiennes en latin et en grec. Nous sommes donc en droit d'affirmer que, pendant les premiers siècles de l'Église, l'éloquence sacrée, dans la Gaule, employait également les trois langues dont nous venons de parler. Par là on s'explique sans difficulté que saint Irénée ait composé en grec son Traité contre les hérésies.

J'arrive maintenant à l'idée générale et au plan de l'ouvrage. L'évêque de Lyon indique lui-même, dans sa préface, les circonstances qui l'ont déterminé à écrire son livre et le but qu'il s'est proposé d'atteindre :

« Il est des hommes qui méprisent la vérité pour s'attacher à des discours mensongers et à de vaines généalogies, plus propres à des disputes, comme dit l'Apôtre, qu'à l'édification de Dieu qui est dans la foi. Ils trompent l'es-

prit des simples en prêtant un air de vraisemblance à leurs inventions; ils les séduisent par les fausses interprétations qu'ils donnent à la parole du Seigneur, et, sous prétexte de leur communiquer la science, ils les détournent de Celui par qui toutes choses ont leur subsistance et leur forme, comme s'ils pouvaient leur montrer quelque chose de plus élevé et de plus excellent que le Dieu qui a fait le ciel et la terre avec tout ce qui s'y trouve renfermé. Captivés par l'éloquence artificieuse de ces nouveaux docteurs, les esprits faibles se livrent à des recherches qui n'aboutissent qu'à leur perte; car, ne sachant pas distinguer l'erreur de la vérité, ils arrivent à blasphémer le Créateur en le rabaissant dans leur pensée.

C'est le propre de l'erreur de dissimuler : en se montrant à découvert, elle se trahirait infailliblement. Aussi s'enveloppe-t-elle avec art d'un vêtement spécieux; et sous cette forme empruntée, elle cherche à paraître aux yeux des simples plus vraie que la vérité elle-même. Un homme qui nous est bien supérieur disait à ce sujet : Certes, l'émeraude est une pierre précieuse, très-estimée des connaisseurs, et ce serait lui faire injure que de la comparer avec le verre; mais, quand le verre est travaillé avec soin, la ressemblance devient trompeuse pour quiconque n'est point capable de surprendre l'artifice de l'ouvrier. Mêlez l'airain à l'or, il faudra un coup d'œil exercé pour distinguer l'alliage. Eh bien, il est de notre devoir d'empêcher que ces hommes, qui se présentent revêtus d'une peau de brebis et que le Seigneur nous a ordonné d'éviter, entraînent les fidèles comme des loups ravisseurs; car il est difficile de discerner des gens qui tiennent le même langage que nous, tout en professant une doctrine différente. J'ai eu occasion de lire les écrits de ceux qu'on appelle les disciples de Valentin, de converser avec quelques-uns d'entre eux et d'apprendre ainsi à connaître leurs sentiments. C'est pourquoi j'ai cru devoir, cher ami, vous révéler ces monstrueuses théories que tous ne comprennent pas, faute d'une



pénétration suffisante. De cette façon, vous pourrez à votre tour en instruire ceux qui sont avec vous, pour préserver vos frères de cet abîme de démence d'où sort le blasphème contre le Christ. En résumant, selon nos forces, d'une manière claire et succincte, les opinions des docteurs du jour, des disciples de Ptolémée, qui forment la fine fleur de l'école valentinienne, nous fournirons à d'autres l'occasion de combattre une doctrine dont nous aurons démontré le vice et l'absurdité [1]. »

Voilà dans quels termes l'évêque de Lyon exprime l'idée de son ouvrage et les motifs qui l'ont porté à entreprendre ce travail. C'est qu'en effet le péril était proche de lui. L'école de Valentin avait poussé des reconnaissances jusque dans les Gaules, et l'un de ses principaux adeptes, Marc, était allé répandre ses erreurs dans les contrées que traversent le Rhône et la Garonne. Justement alarmé du péril qui menaçait les âmes simples et confiantes, incapables de se défendre par elles-mêmes contre les artifices de cet imposteur et de ses pareils, Irénée résolut d'opposer une digue puissante au torrent de l'erreur. Le plan de son ouvrage est fort simple et comprend deux parties, l'exposition et la réfutation du gnosticisme. Dans le premier livre, l'auteur analyse les divers systèmes qu'il discute dans les quatre derniers. Telle est la division naturelle du Traité.

Pour se placer dès l'abord au centre même du gnosticisme, saint Irénée commence par exposer le système de Valentin, le plus hardi et le plus complet de tous. Puis il décrit les variations qu'a subies la pensée du maître dans l'esprit de ses disciples, Secundus, Épiphane, Ptolémée, Colorbasus et Marc. Ensuite, il remonte aux antécédents de la doctrine valentinienne, en étudiant l'un après l'autre les précurseurs du sectaire égyptien. Bossuet a suivi le même ordre dans l'*Histoire des Variations*. Après avoir analysé les erreurs de Luther et de Calvin, il en cherche l'origine

1. *Adv. Hæreses*, l. I, c. I, 1, 2.

dans leurs prédécesseurs, les Albigeois, les Vaudois, les Frères de Bohême, Wiclef et Jean Huss, descendance dont les protestants n'ont guère à se glorifier. Saint Irénée le précède dans cette voie, la plus sûre pour découvrir la filiation des doctrines. Il prend le gnosticisme à sa source en s'arrêtant devant les sectes primitives qui le préparent, celles de Simon le Mage et de Ménandre. Partant de là, il passe en revue les divers groupes qui se forment en Syrie, en Égypte et dans l'Asie Mineure : Saturnin et Basilide, Carpocrate, Cérinthe, les Ébionites et les Nicolaïtes, Cerdon et Marcion, Tatien et les Encratites, les Barbélonites, les Ophites, les Séthiens et les Caïnites. Comme nous le verrons plus tard, c'est moins une classification méthodique qu'une nomenclature qui ne suit pas même rigoureusement l'ordre des temps; mais je ne cherche en ce moment qu'à vous donner une idée générale du Traité contre les hérésies, en m'abstenant de porter aucun jugement sur une œuvre qu'on ne saurait apprécier sans avoir étudié auparavant le gnosticisme lui-même.

Après l'exposition, la réfutation. C'est par là que s'ouvre le deuxième livre. Avant d'engager la discussion sur le terrain de l'Écriture sainte et de la Tradition, saint Irénée emploie l'arme de la dialectique contre les systèmes qu'il vient d'analyser. Il les examine en eux-mêmes, dans leurs principes et dans leurs conséquences, en cherchant à les combattre par la raison philosophique. Hypothèses toutes gratuites, pures rêveries, invraisemblances, contradictions, assertions ridicules, absurdités manifestes, pratiques immorales, voilà ce que l'évêque de Lyon dévoile dans le gnosticisme auquel il refuse même le caractère d'un système original, parce qu'il en retrouve les principales données dans la mythologie et dans la philosophie grecques.

Si déjà les rêveries des gnostiques se détruisent par elles-mêmes et s'évanouissent au regard de la raison naturelle, l'autorité de l'Écriture sainte et de la Tradition achève de les dissiper. Avec le troisième livre, le plus

remarquable de tous, saint Irénée aborde cette nouvelle face de la controverse. Il y établit les deux bases de la démonstration catholique : d'une part, l'autorité des quatre Évangiles et des autres écrits composés par les apôtres; de l'autre, celle de la Tradition, telle qu'elle est conservée pure et intacte dans les différentes églises, et surtout dans celle de Rome avec laquelle, en raison de sa primauté, toute autre église doit s'accorder dans la foi. Ce livre, auquel nous devrons consacrer une étude toute spéciale, a servi de modèle au *Traité des Prescriptions* de Tertullien, au *Commonitoire* de Saint Vincent de Lérins et à l'*Histoire des Variations* de Bossuet.

Vaincus sur le terrain de la Tradition apostolique, les novateurs se réfugiaient derrière les paroles du Sauveur lui-même qu'ils détournaient de leur véritable sens. Tous leurs efforts tendaient à creuser un abîme entre l'Ancien Testament et le Nouveau; l'hérésie de Marcion, en particulier, se résumait dans cette antithèse. Saint Irénée les poursuit dans ce nouveau retranchement. Le quatrième livre porte sur l'entière conformité des paroles du Christ avec l'enseignement des apôtres ou la tradition de l'Église catholique, et sur le parallélisme des deux alliances. Cette partie de l'ouvrage est plus spécialement dirigée contre les Marcionites.

Enfin le cinquième livre est comme la récapitulation et le couronnement des précédents. Jusque là l'évêque de Lyon s'était attaché surtout à prouver aux gnostiques l'unité de Dieu et la divinité de Jésus-Christ, points fondamentaux autour desquels se mouvait la controverse du temps. Il complète cette démonstration en établissant contre eux la doctrine des fins dernières de l'homme, les dogmes de la résurrection, du jugement dernier et de la vie future. C'est par là que se termine ce traité de controverse qui est tout autant une analyse raisonnée de la révélation divine qu'une réfutation des systèmes gnostiques.

Telle est, Messieurs, l'idée générale ainsi que le plan de ce grand ouvrage, dans lequel vient se résumer le mouvement doctrinal des deux premiers siècles. Je disais tout à l'heure que les luttes de l'éloquence chrétienne avec le gnosticisme nous placent au foyer où convergent les doctrines du vieux monde et d'où partent les erreurs disséminées à travers les siècles chrétiens : l'analyse que nous venons de faire du Traité contre les hérésies indique suffisamment la valeur et la haute portée de ce document primitif. Au milieu du protestantisme des gnostiques, l'ouvrage de saint Irénée apparaît comme un premier essai de la méthode que la théologie catholique ne cessera d'employer contre les témérités des novateurs. Vous entrevoyez déjà, sans nul doute, les questions importantes, actuelles même, qu'il soulève devant nous. Depuis la primauté du Pape jusqu'à l'autorité de la Tradition, presque tous les points controversés entre l'Église catholique et les sectes qui s'agitent autour d'elle se trouvent éclaircis et nettement définis dans ce monument du IIe siècle, où le disciple de saint Polycarpe réfute à l'avance les hérésies modernes. Sous ce rapport, l'antiquité chrétienne n'offre pas de production littéraire qui mérite un examen plus approfondi. Mais, avant de m'engager dans l'étude de cette œuvre capitale, il me reste à préciser la date de sa rédaction et à dire quelques mots sur son authenticité.

Saint Irénée ne me paraît pas s'être proposé, dans le principe, d'écrire un ouvrage aussi complet contre les hérésies. Exposer le système des valentiniens et le réfuter brièvement, tel est le sujet qu'il indique dans la préface du premier livre. Mais à mesure qu'il avançait dans le développement des matières, son œuvre prenait des proportions inattendues. C'est ainsi qu'un livre venait s'ajouter à un autre dont il fortifiait les conclusions pour devenir à son tour le point de départ d'un troisième. L'auteur lui-même nous initie au secret d'une composition, dont les différentes parties, bien qu'ayant paru à des intervalles plus ou moins

rapprochés, n'en forment pas moins un ensemble parfaitement lié [1]. Nous ne manquons pas d'indices assez sûrs pour en fixer la date. Ainsi le premier livre ne peut avoir été écrit avant l'année 172, puisqu'il y est question de Tatien et des Encratites dont la secte a surgi dans cette même année, au témoignage d'Eusèbe. De plus le IIIe livre a été composé sans aucun doute sous le pontificat du pape Éleuthère, c'est-à-dire après l'an 177, car, dans le catalogue qu'il y dresse des pontifes romains, saint Irénée s'arrête à Éleuthère comme à celui qui occupait alors le siége apostolique. Enfin s'il est vrai, comme l'affirment saint Épiphane et l'auteur de la Chronique d'Alexandrie, que Théodotion n'a donné sa traduction grecque de la Bible qu'en 184, la mention que saint Irénée fait de cette version dans son IIIe livre nous reporte aux dernières années du pape Éleuthère qui mourut en 192 : de telle sorte que le IIIe et le IVe livre n'auraient vu le jour que sous le pontificat de saint Victor. Nous pouvons donc en toute assurance placer la composition de l'ouvrage de saint Irénée dans les vingt dernières années du IIe siècle.

J'aimerais pouvoir dire, pour l'honneur de la critique protestante, qu'aucun de ses maîtres n'a osé attaquer l'authenticité du Traité de saint Irénée contre les hérésies; mais l'un des chefs du rationalisme luthérien s'est chargé de prouver une fois de plus que les faits historiques les plus certains ne sauraient trouver grâce devant des hommes qui ont pris le parti de nier l'évidence. Cependant, je me hâte d'ajouter que l'opinion de Semler n'a pas été accueillie avec faveur dans les écoles protestantes; et c'est là ce qui prouve sans réplique que l'ouvrage de l'évêque de Lyon échappe à toute négation de ce genre : car s'il eût été possible de détruire l'autorité d'un livre qui condamne toutes les hérésies au nom de l'Église primitive, on n'aurait pas manqué de le faire. Les raisons alléguées par le professeur de

1. *Adv. Hæreses*, l. I, c. XXXI, 4; l. III, *préface*.

Halle sont vraiment curieuses. Il prétend que, l'authenticité de ce monument une fois admise, on ne serait plus en droit de rejeter la primauté du Pape. La conséquence est fort juste, mais l'embarras des protestants n'est pas une raison pour reléguer un écrit au rang des apocryphes : à ce compte-là, pour nier l'authenticité d'un livre, il suffirait d'y trouver un témoignage gênant. Une pareille critique peut être divertissante, mais, à coup sûr, elle n'est pas sérieuse. Semler s'étonne de ce que saint Irénée, vivant en Occident, ait pu être si versé dans les doctrines orientales : il oublie que le disciple de saint Polycarpe a passé une partie de sa vie dans l'Asie Mineure, l'un des foyers principaux du gnosticisme. Mais, dit-il, vers la fin du VIe siècle, Éther, évêque de Lyon, écrit à saint Grégoire le Grand pour lui demander les ouvrages de saint Irénée, et le pape lui répond de son côté qu'il n'a pu les trouver. Cela prouve sans doute que les exemplaires n'étaient guère nombreux à cette époque, mais ni la demande ni la réponse ne seraient compréhensibles si les écrits de saint Irénée n'avaient pas réellement existé. Enfin le critique allemand s'appuie sur des passages analogues de Clément d'Alexandrie, pour démontrer qu'un faussaire s'était servi des ouvrages de ce dernier pour fabriquer, sous le nom de saint Irénée, un écrit apocryphe. Une argumentation de cette espèce a de quoi révolter le bon sens. Saint Irénée et Clément d'Alexandrie, analysant l'un et l'autre les systèmes gnostiques, ont pu se rencontrer dans le fond et même dans la forme, sans qu'on soit autorisé à supposer un emprunt quelconque; et s'il fallait absolument admettre une influence d'un côté ou de l'autre, l'ordre des temps nous obligerait à chercher l'imitation dans Clément d'Alexandrie. Cette conclusion est d'autant plus légitime que le docteur alexandrin avait en effet sous les yeux des écrits de l'évêque de Lyon, comme Eusèbe l'atteste formellement [1]. Les objections de Semler n'ont

1. *Hist. ecclés.*, l. VI, c. XIII.

donc pas la moindre valeur, et je comprends que ni Néander, ni Baur, ni Ritter, ni aucun écrivain récent ne s'y soit arrêté. Il n'est guère d'ouvrage dont l'authenticité soit moins contestable que celle du Traité de saint Irénée contre les hérésies. Tertullien, contemporain de l'évêque gaulois, se fait gloire de le suivre dans la réfutation des gnostiques, et lui emprunte des passages entiers qu'il insère dans ses propres écrits. Eusèbe de Césarée énumère, à diverses reprises, les cinq livres contre les hérésies et donne des extraits de chacun d'eux. Saint Basile et saint Cyrille de Jérusalem mentionnent l'œuvre de saint Irénée, qu'ils avaient sous les yeux. Saint Épiphane va jusqu'à en transcrire une bonne partie dans son Traité contre les sectes. Saint Jérôme ajoute son témoignage à celui des premiers Pères; et Théodoret avoue qu'il a puisé dans saint Irénée pour composer son livre sur les fables des hérétiques[1]. Enfin, Messieurs, ce qui prouve que cet antique monument de l'éloquence chrétienne est encore tel qu'il existait dans les premiers siècles de l'Église, c'est l'entière conformité du texte que nous possédons avec les trente ou quarante passages cités par les Pères. Il faut choisir entre le pyrrhonisme historique ou l'authenticité de l'ouvrage de saint Irénée contre la Gnose. Aussi, je le répète, sauf l'une ou l'autre exception qui ne compte pas, tous les critiques sont d'accord sur une question qui ne souffre plus la moindre difficulté.

Nous pouvons donc avancer en toute confiance dans l'examen d'une composition aussi importante par son objet que l'origine en est solidement garantie. Jusqu'ici nous n'avons fait, pour ainsi dire, que jeter un coup d'œil général sur la structure matérielle de l'édifice qui s'offrait à nous, pour en mesurer le plan et les vastes proportions. Il s'agit main-

1. Tertull., *contra Valent.*, v. — Eusèbe, *Hist. ecclés.*, II, 13; III, 23; — Saint Basile, *de Spir. sancto*, c. XXIX. — Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XVI. — Saint Épiphane, *Hær.*, XXIV, XXXI. — Saint Jérôme, *Catalog. script. eccles.* — Théodoret, *Præfat. Hær. fabularum*, etc.

tenant de pénétrer dans l'intérieur de cette œuvre monumentale et de la parcourir dans tous ses détails. Cette étude présente bien quelques difficultés, mais il n'en est guère de plus intéressante dans l'histoire de l'éloquence chrétienne. C'est le tableau à mille faces des erreurs de l'esprit humain, en regard de la vérité toujours une et identique à elle-même.

DIXIÈME LEÇON

Étude des systèmes gnostiques réfutés par saint Irénée. — L'idée de la Gnose. — Caractère d'universalité de la religion chrétienne. — Le gnosticisme établit une ligne de démarcation entre les *pneumatiques* et les *psychiques*. — L'idée de la Gnose déjà au fond des religions et des philosophies du vieux monde. — Distinction païenne entre l'enseignement exotérique et l'enseignement ésotérique. — L'idée de la Gnose dans l'école juive d'Alexandrie et dans la Cabale. — La vraie Gnose, ou la science de la foi en opposition avec la fausse Gnose, ou avec la science séparée de la foi. — Signification du mot dans l'Évangile, dans les Épîtres de saint Paul, dans la Lettre de saint Barnabé. — Saint Irénée oppose à l'idée de la fausse Gnose la véritable notion de la science chrétienne dont il trace le programme. — Caractère d'actualité que présentent aujourd'hui ces luttes de l'éloquence sacrée avec le gnosticisme. — Les gnostiques modernes.

Messieurs,

Le Traité de saint Irénée contre les hérésies nous introduit au milieu des luttes de l'éloquence chrétienne avec le gnosticisme. Conséquemment, pour apprécier à sa juste valeur ce chef-d'œuvre de la littérature ecclésiastique, il importe de se rendre un compte bien exact des systèmes dont l'analyse et la réfutation en forment l'objet principal. Or, l'unique moyen de saisir le véritable sens d'une controverse, c'est de se reporter à son origine pour la suivre dans ses développements. Quel a été le point de départ de ce mouvement intellectuel qui s'est produit autour du berceau de la religion chrétienne? Telle est la première question qui s'offre à nous dans le sujet aussi étendu que varié vers lequel nous conduit l'ouvrage de l'évêque de Lyon. En d'autres termes, il s'agit avant tout de dégager, aussi nettement que possible, l'idée même de la Gnose.

Parmi les caractères qui distinguent la religion chrétienne, il n'en est pas de plus éclatant que sa tendance à l'universalité. L'Évangile s'est annoncé, dès le principe, comme devant réunir tous les hommes sous l'empire d'une même

foi. Sa fin essentielle est de faire participer l'humanité entière au bénéfice de la vérité, sans distinction de rang ni d'origine. De même qu'il n'admet pas deux morales, l'une pour le peuple, l'autre pour les grands, il ne saurait davantage reconnaître deux symboles de foi, dont le premier serait pour les savants, et le second pour les hommes illettrés. La religion chrétienne ne fait cette injure ni à la vérité qui ne souffre pas de partage, ni à l'humanité dont elle respecte tous les membres. Rien n'est plus opposé à l'esprit de l'Évangile que cette orgueilleuse division des hommes en deux classes, dont l'une aurait le devoir de croire tout ce qu'on lui dit, et l'autre, le droit de ne croire que ce qu'elle veut. Aux yeux du christianisme, il n'y a pas de vérité pour ceux-là qui puisse être une erreur pour ceux-ci. La foi de l'homme de génie ne diffère pas, dans son objet, de celle de la dernière femme du peuple; et toute la différence qui existe entre elles résulte d'une intelligence plus ou moins développée de la même doctrine. C'est ainsi que la religion catholique comprend le caractère absolu de la vérité et l'unité essentielle de la race humaine. Ouvrez l'Évangile : le divin Sauveur ne cesse de détruire ces lignes de démarcation qu'un orgueil insensé avait introduites dans l'ordre spirituel : il donne le même enseignement aux petits et aux grands, aux savants et aux ignorants, bien qu'il en varie le ton ou la forme suivant le besoin de chacun; et un jour, pour enlever aux uns tout prétexte de se prévaloir sur les autres, on l'avait entendu dire ces étonnantes paroles : « Je vous rends gloire, mon Père, Seigneur du ciel et de la terre, parce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et que vous les avez révélées aux petits[1]. »

Or, Messieurs, ce caractère d'universalité que revêt l'enseignement chrétien révoltait les préjugés du vieux monde. Parcourez les religions et les philosophies anciennes, vous

1. *Év. de saint Matth.*, xi, 25.

y trouverez partout une scission profonde entre les croyances du peuple et les spéculations des lettrés. Les sanctuaires, non moins que les écoles, sont pleins de mépris pour ce qu'ils appellent la foule, le vulgaire, la vile multitude. Chez les prêtres de l'Égypte, comme chez les mages de la Perse ou les brahmanes de l'Inde, il y a deux enseignements, l'un exotérique, pour le commun des esprits, l'autre ésotérique, pour une petite élite qui se flatte d'être seule en possession de la vérité. Je n'ai pas besoin d'insister sur un fait universellement reconnu. Et remarquez bien qu'il ne s'agit point là d'une question de méthode, d'une doctrine dont la transmission se proportionne aux divers degrés de l'intelligence. Même dans la religion chrétienne, l'enseignement est gradué suivant l'aptitude ou la capacité de ceux qui le reçoivent : saint Paul distingue fort bien entre l'enfant auquel suffit le lait de la doctrine, et l'homme déjà mûr qui a besoin d'un aliment plus substantiel. Une pareille gradation ne fait que répondre aux exigences de la nature humaine qui se développe avec le progrès de l'âge et des facultés : la doctrine, ainsi communiquée dans une mesure qui croît avec l'intelligence, n'en reste pas moins identique au fond. Il n'en était pas de même dans l'antiquité païenne. L'enseignement populaire s'écartait beaucoup de celui qu'on renfermait dans les colléges sacerdotaux. Ici, c'était une doctrine secrète, soit panthéistique, soit empreinte de monothéisme; de prétendues traditions qu'on enveloppait dans un profond mystère, et dont on ne livrait pas la clef aux profanes. Entre la mythologie que le peuple admettait au pied de la lettre, et les explications naturalistes ou cosmologiques qui avaient cours dans les sanctuaires de l'Égypte et de la Perse, il y avait toute la distance qui sépare la foi de l'incrédulité. Je suis bien éloigné de vouloir exagérer la différence qui existait de l'enseignement ésotérique à l'enseignement exotérique dans les religions anciennes; mais, à coup sûr, elle était réelle, sinon l'on ne s'expliquerait pas le voile mystérieux sous lequel les castes

sacerdotales cherchaient à dérober leurs doctrines secrètes aux yeux du vulgaire. Bref, l'idée d'un symbole de foi, absolument le même pour tous les hommes, n'entrait pas dans l'esprit de l'antiquité païenne, où les privilégiés de l'intelligence s'adjugeaient le droit d'avoir des croyances distinctes de celles de la multitude. Car, Messieurs, nous retrouvons le même sentiment dans les écoles philosophiques de la Grèce et de Rome. En rendant compte, il y a deux ans, de l'opposition que le christianisme rencontra dans le vieux monde, nous avons montré à quel point son caractère d'universalité blessait le sens aristocratique des lettrés du paganisme[1]. Ceux-ci n'entendaient pas qu'on osât les confondre avec la foule dans une croyance commune : l'égalité dans la foi et dans le devoir équivalait pour eux à une insulte; une religion à part leur semblait seule compatible avec leur degré de culture. Lors donc que les gnostiques, à leur tour, se sépareront du milieu des fidèles, sous prétexte qu'eux seuls forment la classe des hommes spirituels, des *pneumatiques*, par opposition à la foule des *psychiques*, des hommes matériels et grossiers; quand, pour justifier cette distinction, ils feront valoir un enseignement ésotérique, des traditions secrètes, une intuition supérieure de la vérité religieuse, ils s'éloigneront de la notion essentielle du christianisme pour revenir à l'esprit et au caractère de l'antiquité païenne. En d'autres termes, l'idée de la Gnose se trouve déjà au fond des religions et des philosophies du vieux monde.

C'est ainsi, Messieurs, que les erreurs se ressemblent et s'enchaînent dans l'histoire de l'esprit humain : tel système qui paraît ne procéder que de lui-même existait en germe dans un autre, et l'on a d'autant moins de peine à s'expliquer son apparition, qu'elle était plus longuement préparée. Si nous passons maintenant de la société païenne au peuple juif, nous ne pourrons qu'être frappés du spectacle bien

1. Voyez *Saint Justin et les Apologistes chrétiens au* II[e] *siècle*, I[re] leçon, p. 11. et suiv.

différent que présente ce dernier. Ici, pas d'enseignement ésotérique dans le sens des religions orientales; pas de distinction entre les croyances de la foule et celles des prêtres ou des savants. Une même doctrine pour tous, un seul code de lois religieuses et morales régissant les diverses classes de la société, des livres saints confiés à la garde spéciale d'un corps de prêtres, mais connus, lus, médités de la nation entière qui vient s'y retremper sans cesse comme à la source de sa foi et de ses espérances : voilà ce qui s'offre à nous chez le peuple d'Israël, cette grande ébauche de l'Église catholique. Entre la foi du docteur assis sur la chaire de Moïse et celle du simple Israélite, il n'y a pas de différence quant aux vérités mêmes qui en font l'objet. Sans doute, à côté des livres saints, il existait une tradition vivante qui interprétait le texte sacré; mais contrairement aux castes sacerdotales de l'Orient, la synagogue, aussi longtemps qu'elle resta fidèle à sa mission, livrait à tous ses membres la clef de cette science traditionnelle. C'est à l'aide de ces lumières qu'elle expliquait la loi et réglait certaines parties du cérémonial. Il y a plus : tel dogme que le Pentateuque supposait dans la conscience du peuple juif plutôt qu'il ne le développait, comme celui de la vie future, recevait de cet enseignement oral une forme plus nette et plus précise. Nous voyons là une tradition générale, publique, qui descendait dans le peuple, puisqu'elle se reliait aux actes de sa vie religieuse. Avant que le mélange des doctrines grecques et orientales vînt altérer la religion mosaïque, on n'y découvre aucune trace de ces rêveries qui, plus tard, ont pris corps dans la Cabale. Et, pourtant, Messieurs, c'est sur le terrain du judaïsme que sont nées plusieurs sectes gnostiques. Si l'idée de la Gnose se trouve déjà au fond des religions et des philosophies anciennes, elle se dessine avec bien plus de netteté dans l'école juive d'Alexandrie et dans la Cabale.

Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Pris en lui-même, comme je le disais tout à l'heure, le mosaïsme excluait

formellement la distinction païenne entre une religion faite pour le peuple et une autre réservée aux savants : un tel partage répugnait au caractère d'une révélation divine. Mais, du moment que l'école juive d'Alexandrie, au lieu de s'en tenir au dogme traditionnel, cherchait dans la philosophie grecque un moyen de le dépasser, la distinction que je viens d'énoncer se présentait de soi. Philon nous offre un exemple frappant de cette tendance qui allait aboutir au gnosticisme dont il est, sans contredit, l'un des principaux précurseurs. La lettre de l'Ancien Testament ne lui suffit pas; il y cherche un sens supérieur. Assurément, une pareille tentative n'a rien de répréhensible, pourvu que l'amour de l'allégorie n'aille pas jusqu'au sacrifice du sens littéral. Si donc le Juif alexandrin s'était borné à vouloir découvrir l'esprit du texte sacré sous l'écorce de la lettre, il serait arrivé à la science de la foi ou à la véritable Gnose. Loin de là, il déserte le terrain de la révélation en introduisant les erreurs de Pythagore et de Platon dans les livres saints qu'il commente à sa façon. Quand il y trouve des faits qui ne cadrent pas avec le système philosophique qu'il s'est formé, il les rejette comme fabuleux et uniquement imaginés pour l'instruction du vulgaire. C'est en appliquant ces procédés de libre penseur à l'Écriture sainte qu'il a frayé la voie aux gnostiques. Ceux-ci, à son exemple, interpréteront l'Évangile librement, pour y mêler les idées de Zoroastre ou de Platon, les théogonies orientales et les spéculations de la philosophie grecque. Lorsqu'un passage du Nouveau Testament contrariera leurs théories, ils le déclareront tronqué, falsifié, s'ils ne le rejettent pas tout à fait. Plusieurs d'entre eux iront jusqu'à dire que le Christ s'est accommodé dans son langage aux préjugés de la foule, absolument comme Philon expliquait certains endroits de la Bible par la nécessité de se conformer au sens grossier de la multitude. Dominé par l'orgueil aristocratique qui égarait les lettrés du paganisme, le Juif helléniste distinguait un Israël intellectuel et un Israël sensuel,

les fils de Dieu ou les parfaits auxquels la Divinité se manifeste immédiatement, et les enfants du Logos ou du Démiurge, les imparfaits dont l'éducation religieuse se fait par l'entremise des anges[1]. Il va sans dire que Philon se range dans la première classe. En s'intitulant les pneumatiques par rapport au reste des fidèles qu'ils traitent de psychiques, les coryphées du gnosticisme ne feront que reproduire la distinction imaginée par le chef de l'école juive d'Alexandrie. Je ne m'occupe pas encore des doctrines particulières qui ont pu découler de cette source dans les systèmes gnostiques; en ce moment je ne m'attache qu'à l'idée même de la Gnose, envisagée comme tentative de construire une théorie supérieure aux données traditionnelles de la religion révélée; et l'on m'accordera sans peine qu'elle est nettement exprimée dans Philon.

L'idée de la Gnose n'apparaît pas avec moins de clarté dans la Cabale, cette deuxième branche de la philosophie juive. Ici encore, Messieurs, je dois ajourner l'analyse des doctrines de la Cabale pour me borner uniquement à signaler la ressemblance extérieure avec le gnosticisme. Quel est, en effet, le caractère qu'affecte cette œuvre singulière qui est venue se résumer dans le Sépher-Iétzirah et dans le Zohar? Celui d'un enseignement ésotérique qui aurait eu cours chez les Hébreux à côté de la croyance commune et ordinaire. Les auteurs de la Cabale donnent leurs élucubrations pour une tradition secrète, transmise de main en main dans un petit cercle d'initiés à partir d'Abraham. Eh bien, les gnostiques ont la même prétention pour la révélation du Nouveau Testament. Ils allèguent de prétendues traditions arrivées jusqu'à eux par des intermédiaires fictifs. Basilide fait remonter sa théorie à Glaucias, interprète de saint Pierre; il ne craint même pas de lui chercher une origine dans les prophéties apocryphes de Cham et de

1. Ἰσραὴλ αἰσθητός — Ἰσραὴλ νοητός — υἱοί θεοῦ — τοῦ λόγου υἱοί. (*De confus. ling.*, 334-41; 570-94, édit. Mangey.)

Parchor. Valentin fait dériver ses doctrines de Théodas, disciple de saint Paul. Tous s'efforcent de prêter à leurs propres inventions l'autorité d'un enseignement ésotérique communiqué par le Sauveur aux apôtres et par ceux-ci à quelques affidés, en dehors de la voie générale. Or, c'est là exactement l'idée de la Cabale juive, transportée par la Gnose dans la révélation chrétienne.

Ainsi, Messieurs, le gnosticisme ne se présente pas à nous comme une tentative isolée, sans précédent ni exemple dans l'histoire. Avant lui et à côté de lui, des mouvements analogues ou parallèles se sont produits au sein des religions et des philosophies anciennes. Comme les castes sacerdotales de l'Orient, ces sectes primitives cherchent à constituer dans l'Église un enseignement ésotérique dont leurs fondateurs s'arrogent le privilége exclusif. Aussi dédaigneux pour le commun des esprits que les philosophes de l'antiquité païenne, ils se séparent de la foule qu'ils déclarent à jamais incapable d'arriver à la vérité. A l'exemple de Philon, ils se croient seuls en possession du sens spirituel des Écritures qu'ils traitent avec une liberté encore plus audacieuse. Enfin, ils empruntent aux cabalistes l'idée d'une tradition secrète derrière laquelle ils abritent le travail d'une imagination déréglée. Or, selon que je disais en commençant, ces tendances séparatistes aboutissaient à la négation même du christianisme qu'elles dépouillaient de son caractère d'universalité. C'est en s'attachant à réunir tous les hommes sous l'empire d'une même foi, que la religion chrétienne se distinguait précisément de tout ce qui l'avait précédée. Le gnosticisme brisait cette magnifique unité, pour substituer au plan d'une Église universelle les proportions étroites et mesquines d'une secte où s'agitent quelques rêveurs dans la contemplation d'eux-mêmes et dans le mépris des autres.

De là cette répulsion que le gnosticisme rencontrait chez les vrais fidèles. Et pourtant, Messieurs, la religion chrétienne, elle aussi, avait sa Gnose, distincte mais non

séparée de la foi[1]. En faisant à tout homme un devoir d'adhérer aux vérités révélées, elle ne refusait à aucun le droit d'approfondir l'objet de sa croyance : à côté de la foi pure et simple, elle plaçait la science de la foi ou la véritable Gnose. Mais entre la science de la foi, telle que l'entendait l'orthodoxie chrétienne, et la Gnose des hérétiques, il y avait cette différence, que l'une acceptait pour règle l'enseignement de l'Église, tandis que l'autre n'admettait ni frein ni contrôle. Celle-ci altérait le dogme en y mêlant des éléments contraires, empruntés aux religions orientales ou à la philosophie grecque; celle-là s'efforçait d'acquérir l'intelligence des mystères de la foi, à l'aide des lumières que lui offraient l'Écriture sainte et la tradition. Ici, c'est l'accord entre la foi et la science; là, l'antithèse de la science et de la foi. Les gnostiques séparent ce que les Pères de l'Église cherchent à rapprocher et à unir. D'un côté, nous assistons aux premiers efforts de la raison pour construire la science en dehors de la foi et indépendamment d'elle ; de l'autre, au travail de l'intelligence s'appuyant sur le fondement même de la foi. Bref, c'est la véritable Gnose en présence de la fausse Gnose. C'est ce qui m'oblige à déterminer le sens du mot Gnose employé dans les écrits du Nouveau Testament.

Par lui-même le mot Gnose signifie tout simplement connaissance, et tous les auteurs grecs l'ont pris dans cette acception générale. On a prétendu, il est vrai, que déjà Pythagore et Platon entendaient par là une science supérieure, celle de l'Infini ou de l'Être; mais les preuves alléguées à l'appui de cette assertion ne sont rien moins que suffisantes. Dans la version des Septante, ce mot paraît avoir reçu une signification plus spéciale; du moins le terme parallèle de *Gnostès* désigne-t-il chez eux un homme versé dans la science des choses divines. Or, tout le

1. Γνῶσις-Πίστις.

monde sait que le langage des Septante a été adopté par les écrivains du Nouveau Testament, qui attachèrent au mot Gnose l'idée de connaissance approfondie des vérités révélées, ce qui constitue en effet la science de la foi. C'est ainsi que le Sauveur, voulant reprocher aux Pharisiens d'avoir introduit dans la loi mosaïque des traditions secrètes et un enseignement ésotérique qu'elle ne comportait pas, leur disait : « Malheur à vous, docteurs de la loi, qui après vous être emparés de la clef de la science, *de la Gnose*, n'y avez point pénétré et en avez fermé l'entrée aux autres [1]. » L'expression dont je parle est employée par saint Paul dans le même sens. L'Apôtre exhortant les Corinthiens à s'abstenir des viandes consacrées aux idoles, pour ne pas scandaliser ceux d'entre leurs frères qui sont encore faibles dans la foi, leur dit : « Nous avons tous la science, *la Gnose*, c'est-à-dire, nous savons tous que les idoles ne sont rien, que l'usage des viandes qu'on leur offre est indifférent par lui-même ; mais prenons garde d'être une occasion de chute pour ceux d'entre nos frères qui, nous voyant manger de ces mets, pourront en être scandalisés. Tous ne sont pas encore parvenus à cette foi éclairée, à cette intelligence supérieure de la vérité qui s'appelle la science, *la Gnose*. C'est pourquoi unissons la charité à la science, car la science enfle et la charité édifie [2]. » Tel est le sens de ce passage où le mot Gnose revient cinq fois comme synonyme de science de la foi. De même, lorsque saint Paul énumère ailleurs parmi les dons de l'Esprit saint la *parole de la Gnose*, il n'est pas douteux que ce terme ne signifie l'enseignement scientifique des vérités révélées [3]. Conséquemment l'Apôtre n'hésite pas à reconnaître, à côté de la foi qui adhère à la révélation sur l'autorité du témoignage divin, la science qui s'efforce d'approfondir les motifs et l'objet de la foi.

1. Saint Luc, XI, 52.
2. *Ire aux Corinth.*, VIII, 1-11.
3. *Ire aux Corinth.*, XII, 8 ; XIV, 6.

Après les épîtres de saint Paul, la lettre de saint Barnabé est de tous les monuments des temps apostoliques celui où le mot Gnose apparaît le plus fréquemment dans le sens que lui donnait l'orthodoxie chrétienne. En étudiant avec vous, il y a quelques années, ce précieux document du premier siècle, nous avons vu que saint Barnabé s'attache à élever l'esprit de ses lecteurs au-dessus de la lettre simple et nue de l'Ancien Testament afin d'en exprimer le rapport prophétique et figuratif avec le Nouveau. Or, cette connaissance des Écritures qui fortifie et développe la foi, il l'appelle à diverses reprises la Gnose[1]. Donc, Messieurs, aux yeux des apôtres et de leurs disciples, la foi n'exclut pas la science : sous le nom de Gnose ils entendent une étude approfondie des dogmes de la religion, une intelligence supérieure des mystères, une interprétation plus large et plus élevée des saintes Écritures, en un mot, la science de la foi.

Mais, si les apôtres et leurs disciples admettent, sous le nom de Gnose, la véritable science, celle qui cherche à éclaircir les vérités révélées en prenant la foi pour règle et pour guide, ils repoussent de toute leur énergie cette Gnose pseudonyme, comme l'appelle saint Irénée, qui se sépare de la foi pour construire en dehors d'elle des théories contraires à la révélation divine. Sans doute, du vivant de saint Paul, aucune des grandes écoles gnostiques n'était encore constituée; mais déjà les éléments du gnosticisme existaient çà et là comme autant de pierres d'attente pour ces constructions bizarres qui allaient surgir de tous côtés. Quelques hommes sortis des rangs du judaïsme, des écoles de la philosophie grecque ou des religions orientales, transportaient dans le christianisme une partie des erreurs qu'ils avaient professées auparavant. C'est ainsi que les mythes païens, les théories d'émanation qui avaient cours dans l'Asie occidentale, les spéculations de l'école juive d'Alexan-

1. *Ép. de saint Barnabé*, c. II, VIII, IX, X, XVIII. Voyez *les Pères apostoliques et leur époque*, leçons IV et V.

drie et les rêveries de la Cabale faisaient invasion dans les églises naissantes où elles menaçaient d'altérer par ce mélange la pureté de la foi. Aussi l'Apôtre ne cesse-t-il de prémunir les fidèles contre ces novateurs qui posent les premières assises du gnosticisme. Il conjure Timothée d'avertir « quelques-uns de ne pas enseigner des doctrines étrangères et de ne point s'attacher à des mythes ou à des généalogies interminables, plus propres à des disputes qu'à l'édification de Dieu qui est dans la foi. » — « Gardez, lui écrit-il ailleurs, le dépôt qui vous a été confié. Fuyez les profanes nouveautés et les antithèses d'une fausse Gnose, dont quelques-uns ont fait profession au point de s'égarer dans la foi [1]. » Comme vous le voyez, saint Paul fait consister le caractère de la fausse science dans sa séparation d'avec la foi. Au lieu de garder fidèlement le dépôt de la révélation, les novateurs y mêlent des fables, des généalogies sans fin, des antithèses, c'est-à-dire ces mythes orientaux, ces échelles d'êtres fantastiques procédant les uns des autres, ces luttes imaginées par le dualisme antique, qui se retrouvent au fond du gnosticisme. C'est une philosophie purement humaine substituée à la foi, qu'elle détruit en l'altérant.

Ainsi, Messieurs, l'idée de la véritable Gnose, en opposition avec la fausse Gnose, est nettement exprimée par les premiers écrivains du christianisme. Ils distinguent à leur tour la science et la foi, l'adhésion pure et simple aux vérités révélées sur l'autorité du témoignage, et la connaissance que donne un examen plus approfondi de la religion. A leurs yeux, le véritable gnostique ou le vrai savant est celui qui scrute les Écritures au flambeau de la Tradition pour en trouver l'esprit sous l'écorce de la lettre; qui s'élève au sommet de la doctrine ou plonge dans ses profondeurs sans perdre de vue la parole divine qui lui sert de guide; qui embrasse dans leur ensemble et dans leurs

1. *Ire à Timothée*, I, 3, 4; VI, 20, 21.

rapports les différentes parties de l'économie chrétienne. Au contraire, le faux gnostique est celui qui transporte dans les Écritures les erreurs qu'il a puisées à des sources étrangères ; qui s'égare dans des spéculations où il ne consulte plus que sa raison propre ; qui s'éloigne enfin de l'enseignement général pour se construire à l'écart un système particulier. Saint Irénée a parfaitement exprimé cette différence entre la notion de la science chrétienne et l'idée de la Gnose telle que l'entendaient les hérétiques de l'époque. Aux tendances séparatistes du gnosticisme il commence par opposer le caractère d'unité et d'universalité qui distingue la religion chrétienne.

« L'Église, répandue dans le monde entier, garde avec soin la foi qu'elle a reçue des apôtres et de leurs disciples, comme si elle habitait une seule maison. Elle adhère à cette doctrine traditionnelle, comme si elle ne formait qu'un cœur et une âme ; elle la communique, l'enseigne, la proclame avec un tel accord qu'elle semble n'avoir qu'une seule bouche. Les peuples ont beau parler des langues différentes ; la tradition qui a cours parmi eux conserve partout une seule et même force. Ni les églises fondées dans les Germanies, ni celles qui sont établies parmi les Ibères, chez les Celtes, en Orient, dans l'Égypte, dans la Libye ou au centre de la terre, n'ont une croyance ou une tradition différente ; mais de même que Dieu n'a créé qu'un soleil pour éclairer l'univers, il n'y a aussi qu'une seule prédication de la vérité, dont la lumière brille partout et illumine tous ceux qui veulent la connaître. Prenez parmi ceux qui sont à la tête des églises l'homme le plus puissant en parole, il tiendra le même langage que le moins éloquent, car nul n'est au-dessus du maître. Ni la supériorité de l'un n'ajoutera au dépôt de la tradition, ni l'infériorité de l'autre ne pourra rien en retrancher, par la raison qu'il n'y a qu'une seule et même foi[1]. »

1. *Adversus Hæreses*, l. I, c. x, 2. Par l'église placée au centre de la terre

Voilà dans quel sens l'Église primitive comprenait l'unité de la foi. Déjà, Messieurs, vous pouvez voir par ce passage que le traité de saint Irénée contre les hérésies atteint les sectes protestantes par-dessus les écoles gnostiques. Car, remarquez-le bien, il s'agit ici de l'objet même de la croyance, des vérités révélées qui forment le dépôt de la tradition ou de l'enseignement chrétien. Or, le disciple de saint Polycarpe n'admet pas qu'une église particulière ait le droit de professer un seul article de foi qui ne se trouve également dans le symbole de toutes les autres. Il n'admet pas davantage que la foi du savant puisse différer au fond de celle de l'ignorant, qu'il y ait une vérité pour l'un qui soit une erreur pour l'autre. On ne saurait mieux exprimer l'idée catholique de la foi, ni condamner avec plus de force ces mille sectes protestantes qui ne s'accordent entre elles que sur un seul point, l'opposition à l'Église catholique. Le tableau que l'évêque gaulois trace de l'Église de son temps répond trait pour trait au catholicisme, et forme tout juste la contre-partie du système protestant. Au XIX[e] siècle comme au II[e] les différentes églises particulières, dont se compose l'Église catholique, ont absolument le même symbole de foi, tandis qu'il règne entre les communions protestantes le parfait accord et la touchante unanimité que tout le monde connaît. Saint Irénée nous démontre que le protestantisme est en effet un retour vers le passé, vers les sectes primitives dont il reproduit exactement les divisions, et non vers l'Église primitive dont l'unité le condamne. Mais laissons là les hérésies de Luther et de Calvin, que nous retrouverons à chaque pas sur notre chemin, tant il est vrai que toujours les mêmes arguments s'appliquent aux mêmes erreurs. Nous venons de voir avec quelle précision le docteur du II[e] siècle exprime l'idée catholique de la foi. Il n'y a pour lui qu'un seul symbole, identique dans toutes les églises, com-

saint Irénée entend celle de Jérusalem, suivant le langage et les opinions géographiques reçues assez généralement parmi les anciens chrétiens.

mun aux savants et aux classes illettrées. Par là, il énonce un principe diamétralement opposé au gnosticisme. Mais, si l'objet de la croyance est le même pour tous, s'ensuit-il que l'intelligence de la foi n'admette point divers degrés? Pas le moins du monde. Le christianisme, lui aussi, a sa Gnose, distincte de la foi, mais non séparée d'elle. Ici, saint Irénée définit admirablement la science chrétienne, comparée avec ce qu'il appelle la Gnose pseudonyme des hérétiques.

« Certes, dit-il, on peut avoir plus ou moins l'intelligence de la doctrine; mais la science ne consiste pas à changer l'objet même de la foi, à imaginer à côté de Celui qui a créé et qui conserve l'univers un autre Dieu, un autre Christ, un autre Fils unique, comme si les données de la révélation étaient insuffisantes. Voulez-vous acquérir la véritable science? Cherchez le sens caché des paraboles et appliquez-le à l'objet de la foi; racontez de point en point les œuvres de Dieu, l'économie qu'il a établie pour le salut du genre humain. Montrez-nous combien Dieu a fait éclater sa grandeur et sa générosité dans l'apostasie des Anges et dans la désobéissance des hommes; pourquoi un seul et même Dieu, en créant toutes choses, les a faites passagères ou éternelles, célestes ou terrestres; pourquoi, étant invisible, il est apparu aux prophètes, non pas d'une seule et même manière, mais tantôt sous une forme, tantôt sous une autre; pourquoi il a établi plusieurs alliances avec les hommes et quel est le caractère de chacune; pourquoi, comme dit Paul, il a renfermé tous les hommes dans l'incrédulité afin de pouvoir faire miséricorde à tous[1]; pourquoi le Verbe s'est incarné et a souffert; pourquoi le Fils de Dieu a paru vers la fin des temps et non pas au commencement. Expliquez-nous ce qu'apprend l'Écriture touchant le terme final des choses et nos destinées futures; pourquoi Dieu a fait participer à

1. *Ép. aux Rom.*, XI, 32.

l'héritage et à la société des saints les nations qui n'avaient plus d'espérance; comment il pourra se faire que cette chair mortelle se revête d'immortalité et devienne incorruptible de corruptible qu'elle était; comment Dieu a fait sien un peuple qui n'était pas son peuple, comment celle qui n'était pas aimée est devenue l'objet de son amour, et l'épouse délaissée, plus féconde que celle qui avait un époux[1]. C'est à la vue de ces choses et d'autres semblables que l'Apôtre s'écriait : O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables[2]! »

Tel est le programme que saint Irénée trace à la science chrétienne, les perspectives illimitées qu'il ouvre devant elle. Il l'invite à scruter les profondeurs de la foi, à saisir les vérités révélées dans leur merveilleux enchaînement, à rechercher autant que possible le pourquoi et le comment des choses. Vous aspirez à la véritable science, dit-il aux gnostiques : pour la trouver vous n'avez nul besoin de puiser à des sources étrangères, encore moins de rompre avec l'enseignement de l'Église. Un vaste champ est là devant vous : parcourez-le d'un bout à l'autre, donnez pleine carrière à l'activité de votre esprit, exercez votre intelligence à pénétrer le sens caché des doctrines, la raison intime des faits divins, remuez, fouillez, creusez ce monde d'idées en face duquel vous a placés la révélation divine; mais ne vous élevez pas au-dessus de la parole du Maître; demeurez en communion avec la grande société au sein de laquelle le dépôt de la vérité se conserve dans son intégrité. Ce n'est pas en repoussant la foi que vous arriverez à la science : la foi est le fondement nécessaire en dehors duquel vous ne ferez que bâtir sur le sable, et le souffle du lendemain viendra renverser en un clin d'œil l'édifice de la veille. Voilà de quelle manière saint Irénée cherchait à retenir les gnostiques dans les limites de l'enseignement traditionnel.

1. Isaïe, t. IV, I; *Ép. aux Gal.*, IV, 27.
2. *Ép. aux Rom.*, XI, 33. Saint Irénée, *Adv. Hæres.*, l. I, c. X, 3.

Ce langage, Messieurs, est celui que la théologie catholique n'a cessé de tenir à la philosophie qui se sépare de la religion. La foi simple et naïve de l'homme du peuple ne vous suffit pas, lui dit-elle : soit. Loin de vous interdire une connaissance supérieure de ses vérités, la religion vous y invite ; elle ouvre à vos investigations une mine que vous n'épuiserez jamais : plongez-y avec toute l'ardeur de votre âme, avancez, approfondissez : rien de mieux. Mais ne rompez pas le fil conducteur qu'elle vous met en main, restez fidèle à cette règle de foi qui est votre lumière et qui fait votre force; sinon, vous vous égarerez dans le dédale des contradictions humaines, vous irez d'un système à l'autre, flottante et irrésolue, sans pouvoir jamais rencontrer le repos ni la certitude. Au lieu de progresser, vous vous retrouverez perpétuellement à votre point de départ, parce qu'à chaque affirmation que vous poserez répondra une négation qui vous fera rebrousser chemin. Ainsi arrêtée dans votre élan, vous vous agiterez dans le vide, et, après vous être fatiguée par de stériles efforts, vous finirez par douter de vous-même. Certes, l'expérience a justifié de tout point ce langage. Non-seulement la philosophie séparée de la foi n'a pu encore s'accorder sur une seule vérité, mais, après s'être épuisée dans des recherches sans résultat positif, elle a fini par se demander, de nos jours, non plus si la science est faite, mais si elle est possible, si ce qu'on appelle la philosophie ou la science ne doit pas se résoudre dans la critique, c'est-à-dire dans la démolition universelle ; et nous avons entendu l'un des chefs de l'incrédulité contemporaine répondre sérieusement et avec gros renfort d'arguments que la philosophie ne mérite pas même le nom de science. Voilà où aboutit la raison séparée de la foi.

C'est donc à juste titre que saint Irénée, s'adressant aux gnostiques, leur montre dans la foi le chemin sûr pour arriver à la science. Après avoir esquissé à larges traits le programme dans lequel doit se mouvoir le véritable savant, il indique les limites que Dieu a posées aux investigations de

l'homme. Pour le gnosticisme le savoir était la mesure du croire, ou plutôt la science et la foi se confondent dans la prétention qu'il affichait de vouloir expliquer toutes choses. L'évêque de Lyon s'élève avec force contre ce fastueux orgueil : il lui suffit, pour le briser, de mettre le fini en regard de l'infini.

« S'il ne vous est pas toujours donné de pénétrer la raison des choses, songez à la distance infinie qui sépare l'homme de Dieu. La grâce ne nous a pas encore assez rapprochés du Créateur pour nous permettre d'embrasser toutes choses par la pensée. Dieu est éternel et incréé; nous, au contraire, nous ne sommes que d'hier, nous sommes un commencement de créature : jugez par là combien notre science doit être inférieure à la sienne. Non, tu n'es pas, ô homme! égal au Verbe qui existe dans le sein de Dieu de toute éternité; appelé à la vie par la bonté divine, tu es initié peu à peu par le Verbe aux desseins de Celui qui t'a créé. Sache donc observer l'ordre de la science et ne cherche pas à dépasser Dieu lui-même... Tu as beau t'exalter dans ton esprit, en sortant des conditions de ta nature, tu ne feras qu'un effort insensé; et en persévérant dans ces idées, tu tomberas en démence, tu finiras par t'élever au-dessus de ton Créateur et par te croire plus grand que lui [1]. »

Mais si la science a des limites parce que l'homme, être fini, ne saurait comprendre l'infini, l'ignorance où nous sommes des choses les plus élémentaires nous avertit, d'autre part, que l'intelligence humaine a des bornes infranchissables.

« Qu'y a-t-il d'étonnant, s'écrie saint Irénée, dans le côté mystérieux des vérités révélées, des vérités de l'ordre spirituel ou céleste? Que de choses dont la connaissance nous échappe et qui pourtant nous entourent, qui sont à nos pieds, que nous touchons, que nous voyons! Nous

1. *Adv. Hær.*, l. II, c. XXV, 3, 4.

sommes obligés pour tout cela de nous en rapporter à Dieu dont la science est suréminente. Quand nous voulons expliquer la crue du Nil, nous donnons des raisons plus ou moins plausibles; mais ce qui est vrai et certain, Dieu seul le sait. Où restent, dites-moi, ces oiseaux que le printemps ramène dans nos contrées d'où ils s'éloignent aux premières approches de l'hiver? Notre science est à court pour un fait qui se passe dans ce monde. Certes, il y a une cause au flux et au reflux de la mer, mais qui peut la dire avec certitude? Qui nous renseignera sur les régions situées au delà de l'Océan? Qui nous expliquera l'origine de la pluie, de la foudre, du tonnerre, des nuages, des brouillards, des vents et d'autres phénomènes semblables? Qui nous montrera les trésors de la neige, de la grêle et des éléments analogues? Comment se fait-il que le disque de la lune croît et décroît tour à tour? D'où vient la différence qui existe entre les eaux, les métaux, les pierres, etc.? Nous dissertons beaucoup sur toutes ces choses; mais Celui qui les a créées en a seul le secret. Si donc, parmi les créatures, il en est que nous connaissons et d'autres dont Dieu s'est réservé la science, ne soyons pas surpris qu'il puisse y avoir des vérités de l'ordre spirituel dont la parfaite intelligence nous échappe [1]. »

Parmi les problèmes qu'énumère ici saint Irénée, il en est sans doute dont le progrès des sciences naturelles a depuis lors fort avancé la solution; mais il suffit d'être un peu familier avec cette branche des connaissances humaines pour savoir que les questions insolubles n'y font pas défaut. La conclusion que l'adversaire des gnostiques tire de là contre ces derniers reste donc parfaitement légitime. Les sectaires du IIe siècle rêvaient une science parfaite qui devait, disaient-ils, bannir toute obscurité. L'évêque de Lyon leur répond avec raison que les limites de l'intelligence humaine s'opposent à une telle prétention. A

1. *Adv. Hær.*, l. II, c. XXVIII, 2.

moins d'être infini comme Dieu, l'esprit humain ne saurait arriver à la parfaite compréhension de toutes choses; et l'impossibilité où il se trouve de résoudre les problèmes les plus élémentaires de l'ordre physique montre suffisamment ce qu'une pareille tentative aurait de ridicule et d'absurde. C'est ainsi qu'Irénée détermine nettement l'idée chrétienne de la science par opposition à la Gnose.

Je ne sais, Messieurs, si vous avez été frappés comme moi du caractère d'actualité que présentent ces luttes de l'éloquence chrétienne avec le gnosticisme. Changez les noms et la forme, vous vous trouvez en pleine histoire moderne. Sans entrer aujourd'hui dans l'examen des doctrines particulières de la Gnose, nous nous sommes attaché à l'idée fondamentale du système. Le gnosticisme porte tout entier sur les rapports de la science avec la foi. A l'origine de l'Église, quelques hommes se séparent du milieu des fidèles, sous prétexte que la foi est la condition des esprits vulgaires, tandis que la science indépendante est le privilége de quelques intelligences d'élite. Ils partagent ainsi l'humanité en deux classes : d'un côté, la foule des *psychiques*, des hommes matériels et grossiers qui ont besoin de croyances positives; de l'autre, le petit groupe des esprits cultivés, des *pneumatiques*, qui se suffisent à eux-mêmes et ne relèvent que de leur propre raison. Voilà le trait caractéristique du gnosticisme. Mais, Messieurs, est-ce que nous n'assistons pas au même spectacle? N'avons-nous pas entendu dire à l'éclectisme qu'il y a deux religions, l'une pour le peuple condamné à croire tout ce qu'on lui dit, et l'autre pour les philosophes autorisés à ne croire que ce qu'ils veulent, comme s'il y avait deux vérités contradictoires dans le monde? Et pour ne point parler d'un système déjà vieux, est-ce qu'on ne répète pas autour de nous, sur tous les tons, qu'il y a pour l'humanité des *parties simples* et des *parties cultivées*, une *haute culture* et une *basse culture*, un *culte des parfaits* et un *culte des imparfaits*, c'est-à-dire une immense majorité éternellement condamnée à végéter

dans l'ignorance de la foi, et une petite aristocratie intellectuelle pleine de compassion pour la multitude des croyants? Il est bien entendu que les auteurs de cette distinction très-flatteuse pour leurs semblables se rangent modestement dans la première catégorie. Le gnosticisme tenait exactement le même langage. Vous voyez donc, Messieurs, qu'il n'est pas mort, parce que l'orgueil humain ne meurt pas. Il y aura toujours de ces esprits infatués d'eux-mêmes qui regarderont en pitié le reste du genre humain. « Mais, disait Bossuet en parlant des précurseurs de ces modernes gnostiques, qu'ont-ils vu ces rares génies, qu'ont-ils vu plus que les autres? Quelle ignorance est la leur! Et qu'il serait aisé de les confondre si, faibles et présomptueux, ils ne craignaient d'être instruits! Car, pensent-ils avoir mieux vu les difficultés à cause qu'ils y succombent, et que les autres, qui les ont vues, les ont méprisées[1]? » Je ne connais rien de plus insultant pour l'humanité que cette prétention du gnosticisme ancien ou moderne. Quel que soit le degré de clarté où elle arrive dans l'esprit de quelques hommes, la vérité est la même pour tout le genre humain. C'est la gloire du christianisme d'avoir aboli ces vaines distinctions que l'orgueil avait inspirées aux philosophes du vieux monde, d'avoir admis les petits de l'intelligence au même banquet de la vérité où viennent s'asseoir les savants et les hommes de génie, et d'avoir proclamé que si la science reste toujours le partage de quelques-uns, la foi est la condition de tous. Lui seul a enseigné le caractère absolu de la vérité et l'unité de la race humaine, l'égalité de tous les hommes dans le respect du même droit et leur fraternité commune dans l'accomplissement des mêmes devoirs.

1. *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague.*

ONZIÈME LEÇON

Les classifications de la Gnose. — Méthode chronologique et méthode logique. — Comparaison du Traité de saint Irénée avec les ouvrages parallèles de l'auteur des *Philosophumena*, de saint Philastre, de saint Épiphane, de Théodoret et de saint Jean Damascène. — Rapports et différences entre ces six traités généraux contre les hérésies au point de vue de la classification des systèmes gnostiques.— Théodoret fraye la voie à la science moderne en rangeant les diverses sectes d'après la comparaison des doctrines. — Classifications de la Gnose dans les temps modernes. — Dom Massuet. — Mosheim. — Néander. — Gieseler. — M. Matter. — Ritter. — Baur. — Valeur de ces diverses classifications.

Messieurs,

Le gnosticisme, avons-nous dit, porte tout entier sur les rapports de la science avec la foi; mais, au lieu de les accorder entre elles, il les sépare l'une de l'autre : il met une antithèse à la place d'une conciliation. Saint Irénée n'admet pas ce divorce. Pour lui, la science est identique à la foi dans son objet; elle n'en diffère que par le degré de clarté auquel l'homme peut parvenir à la suite d'une étude plus approfondie de la vérité religieuse. Nous avons vu, la dernière fois, avec quelle largeur il trace le programme dans lequel doit se mouvoir le véritable savant : il y a certes là de quoi satisfaire l'ambition légitime du génie humain. Mais, pour ne pas s'égarer dans ses recherches, la raison a besoin d'un guide sûr qui l'éclaire et la dirige : ce guide, c'est la foi, telle qu'elle est professée par l'Église entière, une et toujours la même. Les gnostiques n'entendaient pas ainsi la philosophie de la religion ou la science de la foi; comme les rationalistes de tous les temps, ils n'acceptaient que leurs propres lumières pour règle de leur croyance. Que la foi dût être le partage des esprits vulgaires, de ceux qu'ils appelaient les *psychiques*, c'est ce

qu'ils accordaient bien volontiers ; mais une pareille condition ne pouvait s'appliquer à eux, les privilégiés de l'intelligence, qui formaient la classe des *pneumatiques*. C'est ainsi que l'idée de la Gnose s'est produite et développée à l'origine de l'Église. Or, comme nous l'avons établi, cette idée est bien antérieure au christianisme. A l'exception du peuple juif, elle se trouve au fond de toutes les religions anciennes où l'enseignement ésotérique joue exactement le même rôle ; elle répond à la ligne de démarcation que les philosophies païennes traçaient entre la foi du peuple et les libres spéculations des savants ; la tentative de Philon et de l'école juive d'Alexandrie n'a pas d'autre sens, et l'on ne saurait mieux définir la Cabale qu'en l'appelant une Gnose judaïque. Enfin, Messieurs, nous avons été plus affligés que surpris de rencontrer autour de nous des prétentions analogues, tant il est vrai que les mêmes causes ne manquent jamais de produire les mêmes effets. Il est dans la destinée de l'Église de retrouver perpétuellement sur son chemin les erreurs et les passions qui l'ont assaillie dès l'origine.

Après avoir ainsi dégagé l'idée générale de la Gnose, nous devons examiner les formes particulières qu'elle a revêtues. Lorsqu'on est en présence d'une multitude de systèmes qui offrent des traits communs au milieu d'une grande variété d'expression, il importe avant tout d'établir une classification aussi rigoureuse que possible. Ici, la science a le choix entre deux méthodes, la méthode chronologique et la méthode logique. La première consiste à exposer les divers systèmes l'un après l'autre dans l'ordre des temps ; la seconde, à les grouper autour de quelques grands principes qui leur servent de base. Celle-ci prend pour point de départ la comparaison des doctrines ; celle-là s'attache à la succession des dates. La méthode chronologique a été employée de préférence par les Pères de l'Église, la méthode logique par les écrivains modernes. C'est, Messieurs, ce qui m'oblige à faire l'historique des

classifications adoptées jusqu'à nos jours pour les hérésies des premiers siècles.

Saint Irénée ouvre la marche, comme d'ailleurs son Traité contre les hérésies a servi de modèle et de source à la plupart des compositions du même genre. En exposant le plan de l'ouvrage, nous avons décrit la marche que suit l'évêque de Lyon dans l'analyse des systèmes gnostiques. Il commence par celui de Valentin, dans lequel il voit le résumé de tous les autres; puis il recherche les antécédents de l'école valentinienne, de même qu'on étudie le cours d'une rivière en remontant jusqu'à sa source pour observer les divers ruisseaux qui ont contribué à la former. Il combine ainsi la méthode chronologique avec la méthode logique, sans s'attacher strictement ni à l'une ni à l'autre; car le système de Valentin, bien qu'étant le plus riche et le plus complet de tous, ne constitue pourtant qu'une des faces du gnosticisme, et présente des différences trop marquées avec d'autres systèmes, celui de Marcion par exemple, pour qu'on puisse le regarder comme une récapitulation de toutes les théories gnostiques. Ce sont des branches issues d'un seul tronc, mais qui n'ont pas la même forme ni ne suivent la même direction ; cette divergence est telle, que saint Irénée se proposait de réfuter Marcion dans un traité spécial. D'un autre côté, on ne peut pas dire que l'évêque de Lyon observe avec une attention scrupuleuse l'ordre des temps : sinon, il ne placerait pas Cérinthe et Nicolas, contemporains des apôtres, après Carpocrate et Basilide. Son exposition des hérésies primitives porte donc moins le caractère d'une classification rigoureuse que celui d'une nomenclature qui a pour but de ramener les diverses fractions du gnosticisme à l'unité d'un système central dans lequel vient se résumer le mouvement intellectuel des sectes du Ier et du IIe siècle. Il serait peu juste, Messieurs, d'exiger du premier historien de la Gnose un procédé plus scientifique dans des matières où la critique moderne n'a pu encore arriver à une solution satisfaisante pour tous.

Après l'ouvrage de saint Irénée, le plus ancien traité contre les hérésies qui soit arrivé jusqu'à nous est celui que renferme le livre des *Philosophumena*, rapporté de la Grèce en 1841 par M. Mynoïde Mynas, et publié à Oxford par M. Miller, dix ans après. Or, il suffit de parcourir cet écrit, autour duquel il s'est fait beaucoup de bruit dans ces dernières années, pour se convaincre aussitôt que l'auteur a largement profité de saint Irénée, dont il reproduit à la lettre près de vingt-deux pages. Néanmoins, il ne suit pas tout à fait le même ordre, ou plutôt, ce qui domine dans ce nouveau catalogue des hérésies, c'est l'absence de méthode. Les différents systèmes s'y trouvent rangés les uns à la suite des autres, sans aucun égard ni à la filiation des doctrines ni à la succession des dates. L'auteur des *Philosophumena* place Cérinthe après Valentin, Basilide avant Ménandre, et, tout en commençant par Simon le Mage, il finit par les sectes juives antérieures à l'établissement du christianisme. C'est donc en vain qu'on chercherait une véritable méthode, soit historique, soit philosophique, dans une compilation qui ne manque pas de détails fort curieux, mais dont l'auteur n'embrasse pas le gnosticisme d'un point de vue assez large ni assez élevé pour en ramener les formes multiples à quelque grande division qui les comprenne toutes sans les confondre.

Ce défaut de méthode est encore plus sensible dans l'ouvrage parallèle de saint Philastre, évêque de Brescia au IVe siècle. Entre le Traité de saint Irénée contre les hérésies et celui de saint Philastre, un grand nombre d'écrits du même genre avaient surgi dans la littérature ecclésiastique. C'était, Messieurs, un usage assez fréquent parmi les Pères de l'Église de dresser un catalogue plus ou moins complet des sectes qui avaient paru avant eux, pour les réfuter l'une après l'autre. Malheureusement, la perte de plusieurs de ces compositions ne nous permet plus d'en juger que par celles qui nous restent. Au milieu de ces dernières, le livre de saint Philastre occupe le troisième rang par son

antiquité, je n'ose dire par son mérite, car c'est la plus faible de toutes. D'abord, l'écrivain du IVe siècle prend le mot *hérésie* pour synonyme d'erreur quelconque et l'applique même aux cultes polythéistes. C'est ainsi qu'on voit figurer les Baalites et les Astartites à côté des Sadducéens et des Pharisiens. Non-seulement il comprend sous cette dénomination toutes les erreurs qui ont eu cours avant le christianisme, mais il voit une secte particulière partout où il trouve une fausse interprétation de l'Écriture, ce qui grossit outre mesure son catalogue. Du reste, absence complète de méthode dans cette nomenclature où les hérésies sont entassées pêle-mêle sans ordre ni lien quelconque. Philastre ouvre sa liste par les Ophites, sous prétexte que le serpent, qui joue un grand rôle dans ce système, figure sur la première page de la Genèse; il fait de Basilide et de Marcion deux contemporains des apôtres, place les Ariens avant les Montanistes, etc. Bref, ses renseignements ne sont rien moins que sûrs; ce qui ne veut pas dire que son ouvrage soit dépourvu de tout mérite : on y trouve des détails qu'on chercherait vainement ailleurs et qui servent à éclaircir plus d'un point obscur dans l'histoire des hérésies; mais toute idée de classification est nécessairement absente d'un livre dont les différentes parties sont juxtaposées sans qu'aucun lien sérieux vienne les rattacher entre elles.

Il n'en est pas de même, Messieurs, du grand ouvrage de saint Épiphane contre les hérésies : ce livre mérite d'être placé en regard du Traité de saint Irénée, auquel du reste l'évêque de Salamine fait de nombreux emprunts. Mon dessein n'est pas, en ce moment, d'établir un parallèle entre ces deux monuments de l'éloquence chrétienne, mais uniquement d'examiner les classifications adoptées jusqu'à nos jours pour les hérésies primitives. Or, le plan de saint Épiphane est bien plus vaste que celui de saint Irénée, qui se renferme dans les limites du gnosticisme, tandis que l'évêque du Ve siècle expose toutes les erreurs des temps

passés. Partant de ce principe vrai, que l'Église catholique, envisagée comme le règne de la vérité parmi les hommes, remonte à l'origine du genre humain, saint Épiphane entend par hérésie toute doctrine qui dévie de cet enseignement universel et perpétuel. De là une division des hérésies en deux classes, selon qu'elles précèdent ou qu'elles suivent l'avénement du christianisme. Pour distinguer la première, l'auteur prend son point de départ dans ce texte de saint Paul : « En Jésus-Christ, il n'y a plus ni Barbare, ni Scythe, ni Grec, ni Juif[1]. » Ces paroles lui fournissent l'idée d'une classification assez originale : le barbarisme, le scythisme, l'hellénisme, le samaritisme et le judaïsme. A vrai dire, saint Épiphane désigne moins par là des systèmes que des périodes dans l'histoire religieuse de l'humanité, puisqu'il avoue lui-même qu'on ne trouve pas d'hérésies dans le barbarisme et dans le scythisme, c'est-à-dire pendant le laps de temps écoulé depuis Adam jusqu'à Noé et de Noé à Abraham. Cette partie de son ouvrage est assez embrouillée et ne commence à devenir claire qu'au moment où il passe en revue les écoles grecques et les sectes juives ou samaritaines. Après avoir ainsi énuméré les hérésies antérieures au christianisme, et qu'il porte au nombre de vingt, l'évêque de Salamine analyse celles qui ont paru depuis cette époque, et en compte soixante, à partir de Simon le Mage qui ouvre la liste où figurent en dernière ligne les Massaliens. Certes, l'esprit de critique est loin d'égaler, chez saint Épiphane, sa vaste érudition; mais, pour le moment, il nous suffit d'avoir constaté qu'il suit l'ordre chronologique dans le tableau général des hérésies, et je dois ajouter qu'il l'observe avec assez de fidélité.

Théodoret est le premier qui ait porté l'esprit philosophique dans la classification des sectes primitives. Sans doute, il y a bien des rapports entre son traité des hérésies

1. *Ép. aux Coloss.*, III, 11.

et les ouvrages que nous venons de parcourir. Comme l'auteur des *Philosophumena* et saint Épiphane, il commence par l'analyse des systèmes hétérodoxes et finit par l'exposition de la doctrine catholique. En général, Messieurs, les livres dirigés contre les hérétiques étaient conçus d'après ce plan indiqué par la nature même du sujet et par le but que se proposaient leurs auteurs. De plus, l'évêque de Cyr ne fait pas difficulté d'avouer qu'il a profité des travaux de saint Justin, de saint Irénée et d'autres écrivains qui avaient traité les mêmes matières; mais, je le répète, ce qui caractérise son œuvre, c'est la méthode philosophique qu'il emploie pour classer les sectes. Sous ce rapport, il a devancé la science moderne, et rien n'est moins exact que d'attribuer à Mosheim, comme l'a fait le docteur Baur, de Tubingue, le mérite d'avoir introduit la première classification rigoureuse des systèmes gnostiques[1]. De pareilles assertions trahissent peu de familiarité avec les ouvrages des Pères de l'Église. Théodoret a fort bien remarqué qu'il existe entre les théories de la Gnose des points de contact et des lignes de séparation qui permettent de les répartir en plusieurs groupes. C'est en partant de cette observation très-judicieuse qu'il range les gnostiques dans une double catégorie: d'une part, ceux qui admettent deux principes des choses, tels que Simon le Mage, Ménandre, Saturnin, Basilide, Valentin et Marcion; de l'autre, ceux qui reconnaissent un seul principe, mais qui nient en même temps la divinité du Christ, comme Ébion, Cérinthe, les Nazaréens, Artémon, Théodote, etc. Le dualisme devient ainsi le fondement de la classification de Théodoret. Après avoir distingué ces deux premiers groupes de gnostiques, l'évêque de Cyr forme un troisième faisceau des sectes qui ne rentrent pas dans les précédentes, bien qu'étant nées au milieu d'elles, par exemple, les Nicolaïtes, les Montanistes, les Novatiens. Enfin il réunit dans une dernière famille les hérésies plus

1. *Die christliche Gnosis*, von Dr Baur; Tubingue, 1835, p. 98.

récentes, celles des Ariens, des Macédoniens, des Nestoriens, des Eutychiens, etc. Assurément, cette division est plutôt nominale que logique dans ses derniers membres, mais on peut y voir, à coup sûr, un essai fort remarquable d'analyse raisonnée. Il y a loin de cette classification à la méthode purement chronologique adoptée par les écrivains antérieurs, et la science moderne n'a fait que suivre la voie ouverte par Théodoret.

Je ne m'arrêterai pas au livre de saint Jean Damascène contre les hérésies, parce qu'il est, en majeure partie, la reproduction pure et simple du résumé que saint Épiphane lui-même avait fait de son propre ouvrage. C'est moins un emprunt qu'une copie trop fidèle pour ajouter au mérite de son auteur. Après ce long extrait qui forme presque tout le livre, l'écrivain du VIIIe siècle passe en revue une vingtaine de sectes postérieures aux quatre-vingts hérésies énumérées par saint Épiphane. Ici encore, il puise dans Théodoret et dans Léonce de Byzance. La seule partie vraiment remarquable de ce traité, c'est l'analyse du mahométisme que saint Jean Damascène range résolûment parmi les sectes chrétiennes. En prenant le mot *hérésie* dans le sens large que lui donnent Philastre et saint Épiphane, on n'a pas de peine à s'expliquer ce sentiment, puisque la partie doctrinale du mahométisme se réduit à quelques lambeaux de la Bible et de l'Évangile travesti par les Ariens. A l'exemple des écrivains qui lui ont servi de source et de modèle, le dernier des Pères grecs place en regard des cent sectes qu'il vient de parcourir la profession de foi reçue dans l'Église catholique.

Tels sont, Messieurs, les six traités généraux contre les hérésies que nous trouvons dans l'antiquité chrétienne. Le nombre en serait bien plus considérable si le temps avait épargné tous les ouvrages analogues. En comparant l'une avec l'autre, il est facile de voir que ces différentes productions de la littérature ecclésiastique offrent entre elles plusieurs traits communs. D'abord, le livre de saint Irénée

est la source première à laquelle ont puisé la plupart des écrivains postérieurs. Si leur catalogue est plus étendu que le sien, c'est que les sectes se sont multipliées à partir de l'époque où vivait l'évêque de Lyon. De plus, l'esprit droit et judicieux de saint Irénée ne lui permettait pas d'attribuer au mot *hérésie* le sens vague et souvent impropre que lui prêtent saint Épiphane et saint Jean Damascène; il en restreint la signification aux erreurs contraires à l'enseignement de l'Église catholique. Enfin, il ne s'occupe, à proprement parler, que des systèmes gnostiques, tandis que ses successeurs passent en revue toutes les sectes chrétiennes, en y comprenant même les fractions du judaïsme et les écoles païennes. Quant à la méthode employée de part et d'autre, elle est à peu près la même. Saint Irénée résume le gnosticisme dans une doctrine principale dont il cherche les antécédents à travers les deux premiers siècles. Sans accorder à la théorie de Valentin une aussi grande place dans leur réfutation, les controversistes dont je parle suivent également presque tous l'ordre chronologique. Parmi eux, saint Épiphane et saint Jean Damascène ont observé avec le plus de fidélité la succession des dates; au contraire, l'auteur des *Philosophumena* et saint Philastre se sont donné, à cet égard, une plus grande latitude. Théodoret est le seul qui ait substitué la méthode philosophique à la méthode purement historique. Sa classification, fondée sur la comparaison des doctrines, a servi de modèle aux travaux de la science moderne. Il nous reste, Messieurs, à rendre compte des efforts tentés, de nos jours, pour explorer ce vaste champ déjà parcouru dans tous les sens par les Pères de l'Église.

Lorsqu'on remonte aux origines de la science moderne sur un point quelconque de critique ou de littérature religieuse, on est toujours sûr d'y trouver le nom d'un bénédictin français. C'est la gloire de cet ordre célèbre d'avoir ouvert à tous, par des éditions aussi correctes que complètes, les trésors enfouis dans les écrits des Pères. Non

content d'avoir mis un soin extrême à rétablir le texte de saint Irénée dans toute son intégrité, dom Massuet y joignit, comme éclaircissement, une série de dissertations sur les systèmes gnostiques analysés et réfutés par l'évêque de Lyon[1]. En réunissant les données éparses dans les œuvres parallèles de l'antiquité chrétienne, il répandit de vives lumières tant sur l'ouvrage de saint Irénée que sur le gnosticisme lui-même. Cependant, il est vrai de dire que le docte religieux de Saint-Maur n'avait pas à son service tous les documents nécessaires pour traiter à fond un sujet si vaste et si complexe. Les études orientales étaient loin du progrès qu'elles ont fait dans ces derniers temps; or, la connaissance du bouddhisme et du zoroastrisme est indispensable pour l'intelligence complète de la Gnose. Dom Massuet devine ces rapports plutôt qu'il ne les indique. C'est à tort également qu'il rejette d'une manière absolue l'influence de la Cabale, ou du moins des doctrines qui l'ont préparée et dont le germe est bien antérieur à l'ère chrétienne. Il fait dériver le gnosticisme d'une seule source, de la philosophie grecque remaniée et refondue par les Alexandrins. En se plaçant à ce point de vue exclusif, il lui est impossible de rendre un compte bien exact de ces sectes multiples qui sont venues assaillir l'Église primitive. Du reste, dom Massuet suit l'ordre chronologique d'après saint Irénée, et ne se propose pas d'entreprendre une classification rigoureuse des hérésies combattues par l'évêque de Lyon.

Peu satisfait d'une explication qui faisait découler le gnosticisme de la philosophie grecque comme de sa source principale ou unique, Mosheim suivit une voie tout opposée[2]. C'est dans la philosophie orientale qu'il chercha le point de départ de la Gnose. La doctrine fondamentale autour

1. *Dissertat. prævię in Irenæi libros*, Paris, 1718.
2. *Institut. hist. christ.* Helmstädt, 1739. — *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte*, 1748. — *De rebus christian. commentarii*, 1768.

de laquelle se meuvent tous les systèmes gnostiques lui parut être le dualisme. Nous avons vu que Théodoret faisait la même remarque. Comme l'évêque de Cyr, Mosheim choisit le dualisme pour fondement de sa classification; mais dans l'écrivain grec les deux membres de la division sont plus nettement tranchés que chez le critique du XVIII[e] siècle. Théodoret distingue les gnostiques dualistes et les gnostiques unitaires, ceux qui comptent deux principes des choses et ceux qui n'en admettent qu'un seul. Mosheim, au contraire, attribue le dualisme à tous les gnostiques qu'il divise en dualistes rigoureux et en dualistes mitigés. Les écoles de la Syrie et de l'Asie Mineure, dit-il, placent un principe mauvais à côté d'un principe bon, tandis que celles de l'Égypte se bornent à séparer le Créateur ou le Démiurge de l'Être suprême. Je reconnais avec Mosheim que le dualisme est plus ou moins au fond de tous les systèmes gnostiques, et c'est avec raison que saint Irénée concentre tous ses efforts sur ce point capital, comme nous le verrons plus tard; mais cette remarque, au lieu de venir à l'appui de la classification, est précisément ce qui la détruit. Car, du moment que tous les gnostiques sont plus ou moins dualistes, les deux membres de la division proposée par Mosheim rentrent évidemment l'un dans l'autre. On distingue les systèmes par ce qui les sépare et non par ce qui les rapproche.

Mosheim avait cherché dans le dualisme oriental le principe d'une classification des systèmes gnostiques, par opposition à la philosophie grecque que dom Massuet envisageait comme la source générale de ces étranges théories. Néander ouvrit une route toute différente de celles qu'on avait suivies avant lui[1]. Il dirigea son attention vers l'école juive d'Alexandrie dont Philon est le principal représentant. C'est là qu'il vit l'origine de la Gnose et la

1. *Genetische Entwickelung der gnostichen Systeme*, Berlin, 1818. — *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion*, III[e] auflage, Gotha, 1856, I, p. 201 et suiv.

raison première de ses développements ultérieurs. Juif converti à la religion chrétienne, le professeur de Berlin n'a jamais perdu de vue la grande place que le judaïsme occupe dans l'histoire religieuse du genre humain. Il lui sembla que la différence caractéristique, entre les diverses fractions du gnosticisme, consistait dans leur haine pour la religion mosaique ou dans leur rapprochement avec elle. Partant de là, il les divisa en sectes judaïsantes et en sectes antijudaïques. Dans la première catégorie il rangea Cérinthe, Basilide, Bardesane, Valentin et son école; dans la seconde, les Ophites, Saturnin, Carpocrate et Marcion. Cette classification porte sans contredit un caractère trop exclusif. Elle ne tient aucun compte des éléments païens si nombreux et si manifestes dans le gnosticisme. Aussi l'auteur éprouva-t-il le besoin de modifier sa division dans un deuxième ouvrage, postérieur au premier. Alors il distingua parmi les sectes antijudaïques celles qui s'appropriaient des éléments païens, comme les Ophites et Carpocrate, et celles qui cherchaient à repousser cet alliage, les Marcionites et les Encratites. Par là, il a corrigé une classification qui ne laisse pas de rester défectueuse par plus d'un endroit. Nul doute que les sectes gnostiques n'aient apprécié le judaïsme d'une manière très-diverse; mais cette différence n'en constitue pas le trait saillant : elles se sont divisées sur des questions bien plus radicales, par exemple sur le principe même des choses. En suivant la classification qu'il adopte, Néander est arrivé à des résultats qui en font ressortir le vice. Ainsi, il est obligé de ranger dans deux groupes différents les Ophites et les Valentiniens dont l'origine est la même. De plus, il est forcé de convenir que Basilide n'appartient ni à la catégorie des théosophes judaïsants, ni à celle des gnostiques ennemis du mosaïsme [1]. La division imaginée par l'historien de Berlin n'est donc pas assez complète pour pouvoir satisfaire la critique.

1. *Genetische Entwickelung*, etc., p. 62.

Vivement combattue en Allemagne, la classification de Néander n'a pas trouvé le succès qu'en attendait son auteur. Gieseler, qui contribua surtout à la discréditer, en proposa une autre[1]. Il répartit les gnostiques, d'après les contrées où ils ont surgi, en trois grandes écoles, celle de la Syrie, celle de l'Égypte et celle de l'Asie Mineure. Cette division lui parut offrir la combinaison la plus heureuse de la méthode historique avec la méthode philosophique. D'une part, en effet, on ne saurait nier que la Syrie, l'Égypte et l'Asie Mineure n'aient été successivement les trois foyers principaux du gnosticisme; de l'autre, cette répartition, qui a l'air d'être purement géographique, a l'avantage de répondre en même temps à la différence des doctrines. Ainsi la théorie de l'émanation ou le panthéisme prédomine dans l'école égyptienne, tandis que le dualisme est mieux accentué dans les sectes de la Syrie; enfin, l'école de l'Asie Mineure, celle de Cerdon et de Marcion, bien que procédant des deux autres, s'en distingue néanmoins par ses tendances plus pratiques que spéculatives. Au point de vue de l'histoire, cette classification est irréprochable et ne fait que reproduire avec plus de netteté la méthode suivie par les Pères de l'Église; mais elle ne saurait prétendre à la rigueur d'une division logique. Pour avoir ce mérite, il faudrait qu'elle pût assigner à la fois aux trois écoles un caractère commun et une différence spécifique; or, cette qualité lui fait défaut. L'école de Marcion y est accolée aux deux précédentes sans autre lien que la succession des dates; car il ne suffit pas de dire qu'une école a des tendances moins spéculatives que pratiques, pour en faire un membre d'une division exacte et rigoureuse.

Toute superficielle qu'elle était, la classification de Gieseler se recommandait par une grande simplicité : elle résumait assez bien les diverses formes du gnosticisme en les

1. *Beurtheilung der Schriften von Neander über die Gnosis,* Haller Allgemeine Lit. Zeitung, 1823, avril n° 104, p. 825 et suiv.

ramenant à trois grandes écoles qui surgissent l'une après l'autre sur trois théâtres principaux. Aussi a-t-elle été adoptée avec quelques modifications par M. Matter dans son *Histoire critique du gnosticisme*[1]. Car, si les spéculations de la Gnose ont été, en Allemagne, l'objet d'études nombreuses, je me hâte d'ajouter que la science française n'est pas restée complétement étrangère à ces travaux. L'ouvrage dont je parle est le fruit d'une grande érudition, mais la partie philosophique en est très-faible. M. Matter a fort bien saisi le caractère éclectique, ou plutôt syncrétiste, du gnosticisme, et distingué avec assez de précision les divers éléments qui entrent dans cet amalgame de doctrines chrétiennes, juives, grecques, orientales, etc. Mais, lorsqu'il se refuse à voir dans la Gnose une défection du christianisme, un ensemble de sectes ou d'hérésies proprement dites, il se méprend d'une façon étrange sur la notion même de son sujet[2]. On ne citerait pas un gnostique qui ne se soit cru en possession de la véritable doctrine chrétienne. C'est à ce tronc commun que cherchaient à se rattacher toutes ces branches si différentes l'une de l'autre. J'avoue, Messieurs, que plusieurs de ces sectes ont défiguré le christianisme au point de le rendre méconnaissable, mais le propre de l'hérésie est précisément de se séparer plus ou moins de la doctrine générale. Il peut y avoir une infinité de degrés dans ces déviations dont le point de départ est le même. De plus, quand M. Matter s'arrête aux sectes du moyen âge sous prétexte qu'on ne rencontre plus de vestiges du gnosticisme aux époques postérieures, dans le protestantisme et dans la nouvelle philosophie allemande, il coupe brusquement le fil de son sujet et n'assigne pas à la Gnose toute la place qu'elle doit occuper dans l'histoire religieuse du genre humain[3]. Son ouvrage débute par une erreur fondamentale qui en fausse

1. *Hist. critique du gnosticisme*, par M. Matter, 2e édition, Paris, 1844.
2. *Ibid.*, t. I, préface, p. 10 et 11.
3. *Ibid.*, t. III, p. 343.

l'esprit et se termine par une lacune qui lui enlève sa véritable portée. Mais je dois me borner, pour le moment, à indiquer la classification qu'il adopte et qui reproduit celle de Gieseler en la complétant. M. Matter répartit les sectes gnostiques en cinq groupes principaux. Le premier se compose des petites écoles primitives ayant à leur tête Cérinthe ou Simon; le deuxième est formé par les écoles de la Syrie; le troisième embrasse les grandes écoles de l'Égypte dont les moindres constituent le quatrième, tandis que le cinquième comprend les Marcionites. Cette marche est conforme à l'ordre des temps, mais l'on y chercherait vainement un essai de classification logique. C'est la méthode suivie par les anciens Pères auxquels l'auteur n'a su rendre justice qu'en leur empruntant les données principales de son livre.

Lorsqu'on remonte vers le berceau de la religion chrétienne, on y trouve le gnosticisme comme la première protestation de l'esprit de secte contre la doctrine catholique. Il ne faut donc pas s'étonner des efforts qu'a faits la science moderne pour se rendre compte de ces divers systèmes et pour les classer dans un ordre méthodique. Nous venons d'examiner plusieurs de ces tentatives; il nous reste, Messieurs, à en apprécier quelques-unes pour achever cette partie de notre tâche. Dans son *Histoire de la philosophie chrétienne*, Ritter part de ce principe que la question de l'origine du mal est le point fixe autour duquel vient se mouvoir toute l'activité des écoles gnostiques[1]. Les unes, ne pouvant concilier l'existence du mal avec la création du monde par un Être bon et tout-puissant, se virent conduites à imaginer un deuxième principe des choses contraire au premier. De là les gnostiques dualistes à la tête desquels se trouvent Saturnin, Basilide et Manès. Les autres crurent avoir trouvé la solution du problème en enlevant à Dieu la création immédiate du monde, pour

1. *Geschichte der christlichen Philosophie*, von Dr Heinrich Ritter, Erster Theil, Hambourg, 1841, p. 111 et suiv.

supposer une série d'êtres émanant les uns des autres jusqu'au Démiurge qui produit la matière. Ritter donne à ces rêveurs qui composent l'école de Valentin le nom de gnostiques idéalistes. Au fond, c'est la classification de Mosheim; car les idéalistes de Ritter ne sont que des dualistes mitigés, puisqu'ils attribuent la création à un deuxième Être distinct du Dieu suprême. Du reste, en excluant de son travail une des grandes branches du gnosticisme, les Marcionites, l'historien de la philosophie chrétienne s'est interdit lui-même la possibilité d'une classification complète.

Frappé des vains efforts tentés par la science moderne pour embrasser tous les systèmes gnostiques dans une division irréprochable, le docteur Baur mit son esprit à la torture dans le but d'en découvrir une qui pût satisfaire tout le monde[1]. Voici le résumé de son travail qui dénote un coup d'œil aussi large que pénétrant. Toutes les spéculations de la Gnose portent sur les trois religions qui alors se trouvaient en présence, le christianisme, le judaïsme et le paganisme, de telle manière cependant que la doctrine chrétienne en forme toujours l'élément principal. Conséquemment chaque système gnostique se caractérise par les rapports qu'il établit entre ces trois religions. Or, ces rapports pouvaient être déterminés de trois façons différentes. Ou bien l'on rapprocherait le christianisme du judaïsme et du paganisme, ou l'on séparerait le christianisme de ces deux systèmes; ou enfin l'on identifierait le christianisme avec le judaïsme pour les opposer au paganisme. Les gnostiques ont suivi cette triple voie. D'abord il s'en est trouvé qui ont essayé de combiner entre eux des éléments empruntés au christianisme, au judaïsme et aux religions ou aux philosophies païennes : ce sont, d'une part, l'école de Valentin et les Ophites; de l'autre, Bardesane, Saturnin et Basilide. Ils puisent à toutes les sources reli-

1. *Die christliche Gnosis*, von Dr Baur; Tubingue, 1835.

gieuses et philosophiques de l'antiquité pour former leur syncrétisme qu'ils décorent du nom pompeux de Gnose ou science supérieure à la foi. A cette tentative de fusion succède un travail de séparation complète et absolue, dont Marcion est le principal, on peut même dire l'unique représentant. Ce rigide sectaire creuse un abîme entre le christianisme et tout ce qui l'a précédé. Non-seulement il n'aperçoit dans les religions anciennes aucun point de contact ou de soudure avec l'Évangile, mais il voit dans celui-ci l'antithèse de l'Ancien Testament dont le Dieu n'est pas le même que celui du Nouveau. Certes, voilà une secte gnostique nettement tranchée. Enfin parmi ces libres penseurs des deux premiers siècles il s'en est rencontré qui proclament l'identité absolue du christianisme avec le judaïsme en même temps que l'opposition radicale de l'un et de l'autre avec le paganisme : c'est à cette classe qu'appartiennent Cérinthe et les Ébionites gnostiques tels qu'ils apparaissent dans les Clémentines. En effet, s'il vous en souvient, nous avons trouvé ce genre de doctrines dans cet étrange document du IIe siècle[1]. Ainsi, rapprochement du christianisme avec le judaïsme et le paganisme jusqu'à une fusion plus ou moins réelle de leurs divers éléments; séparation complète du christianisme d'avec le judaïsme et le paganisme; identité absolue du christianisme avec le judaïsme par opposition au paganisme : tels sont, d'après le docteur Baur, les traits caractéristiques qui permettent de distinguer l'une de l'autre les diverses fractions de la Gnose. Cette classification est, à coup sûr, la plus large et la plus rigoureuse qu'on ait établie jusqu'à présent. Elle a ce mérite, qu'au lieu de prendre pour fondement un point de doctrine particulier, soit l'idée du mal, soit le dualisme, ce qui rétrécit nécessairement le point de vue, elle tient compte à la fois des trois grands éléments qui se combinent ou se heurtent dans le syncrétisme des gnostiques.

1. Voyez *les Pères apostoliques et leur époque*, leçons VIII et IX.

Toutefois, Messieurs, cette dernière classification, telle que son auteur l'a présentée, me paraît encore défectueuse; pour être à l'abri d'une critique sévère, elle a besoin d'être corrigée et complétée sur quelques points. D'abord, je ne vois nullement pourquoi le docteur Baur a cru devoir exclure de la première catégorie de gnostiques Simon le Mage et Ménandre qui, les premiers de tous, essayèrent de fondre ensemble des éléments empruntés aux trois religions alors en présence l'une de l'autre. Mais un reproche bien plus grave qu'on peut lui adresser, c'est d'avoir supprimé sans motif le quatrième membre de sa division. Outre les trois classes qu'il décrit, il s'en est formé une dernière qui ne se laisse pas ramener aux précédentes. Si les Ébionites gnostiques, tels qu'ils se révèlent dans le roman théologique des Clémentines, identifiaient d'une manière absolue le christianisme avec le judaïsme pour l'opposer au paganisme, on conçoit également qu'une classe de syncrétistes aient rapproché le paganisme du christianisme tout en gardant une attitude hostile à la religion mosaïque. Certes, au milieu de ce pêle-mêle d'opinions qui s'entre-choquent ou se croisent dans le gnosticisme, il n'y a pas lieu de s'étonner que cette nouvelle combinaison ait pu trouver place. Telle est, en effet, la voie que suivirent Carpocrate et son fils Épiphane, les Prodiciens et d'autres sectes semblables. Tandis qu'ils professaient un souverain mépris pour la loi mosaïque, ils ne craignaient pas d'associer au culte de Jésus-Christ une grande vénération pour les images de Pythagore, de Platon et d'Aristote. Cette antipathie prononcée contre le judaïsme, jointe à une prédilection marquée pour l'éclectisme polythéiste, forme un caractère distinctif qu'on chercherait vainement dans les trois groupes indiqués par le docteur Baur et qui nous oblige à compléter sa division par un quatrième membre sans lequel l'arbre généalogique du gnosticisme serait dépouillé d'une de ses branches principales. En ajoutant ainsi aux trois classes que nous avons énumérées tout à

l'heure celle des gnostiques qui combattent le judaïsme par un mélange de christianisme et de paganisme, on arrive à une classification qui satisfait la logique en même temps qu'elle répond le mieux aux données de l'histoire.

Tel est, Messieurs, le travail de la science moderne mis en regard des ouvrages de l'antiquité chrétienne. A l'exception de Théodoret, les Pères de l'Église se bornent en général à suivre l'ordre chronologique dans l'analyse des différentes formes du gnosticisme, sans les ranger d'après l'analogie ou la différence des doctrines. Au contraire, les écrivains plus récents se sont attachés de préférence à la méthode logique, en essayant d'introduire des divisions plus ou moins rigoureuses. Ces diverses tentatives ont eu pour résultat de porter une lumière plus vive dans ce dédale de faits et d'idées au milieu duquel nous entraîne le Traité de saint Irénée contre les hérésies. Lorsqu'on est en face d'une si grande multitude de systèmes, rien n'est plus propre à en donner l'intelligence qu'une classification méthodique qui permet de les embrasser tous d'un coup d'œil et de les distinguer entre eux. Je n'ajouterai plus qu'une simple observation.

En présence de ce mouvement prodigieux des hérésies primitives, on se demande tout d'abord ce que serait devenu le christianisme livré au cours ordinaire des choses humaines. J'ose dire, Messieurs, qu'il eût infailliblement péri. Ces mille sectes qui tourbillonnent autour de l'Église naissante l'auraient étouffée au berceau si Dieu n'était intervenu pour la défendre; et l'une des preuves les plus éclatantes de sa divinité, c'est de n'avoir pas succombé dans cette épreuve formidable. Que serait-il arrivé, en effet, si, au lieu d'avoir Dieu lui-même pour fondateur et pour soutien, l'Église n'était qu'une société purement humaine? Chaque secte se serait emparée d'un lambeau de la doctrine, et, au milieu de ce déchirement universel, c'en était fait à jamais de l'unité catholique. Si l'on ajoute maintenant à ce travail intérieur de destruction qui ne se

ralentit pas un instant pendant cinq siècles, les persécutions du dehors, une lutte incessante avec toutes les forces de l'empire romain, avec la plus grande puissance matérielle qu'il y ait jamais eu dans le monde, le triomphe de l'Église devient un phénomène inexplicable pour quiconque n'admet pas sa divinité. Qu'est-il arrivé par le fait? Précisément le contraire de ce qui devait se produire selon les prévisions humaines. Au lieu d'arrêter les progrès de l'Église, les persécutions n'ont fait qu'accélérer sa marche; et les hérésies, bien loin d'affaiblir son unité, l'ont fortifiée et consolidée. Jamais société naissante n'aurait pu résister à de pareils assauts sans une intervention divine : attaquée au dedans et au dehors avec un acharnement inouï de part et d'autre, elle eût été brisée en mille pièces. L'Église, au contraire, s'avance sous le feu des hérésies comme à travers les persécutions, resserrant son unité à mesure que son caractère d'universalité se manifeste et s'exprime. Plus elle élargit sa circonférence, plus elle s'affermit au centre de son activité. Les passions s'agitent autour d'elle sans l'émouvoir; les sectes ne l'attaquent que pour faire éclater la force qui est en elle et leurs ruines finissent par devenir son piédestal. C'est là, Messieurs, un spectacle unique dans le monde, et il faudrait vouloir s'aveugler soi-même pour ne pas voir qu'il y a dans ce fait humainement impossible autre chose que la main de l'homme.

DOUZIÈME LEÇON

Exposition des systèmes gnostiques d'après saint Irénée. — Doctrine de Valentin. — Sa théogonie. — Couleur polythéiste qu'elle emprunte à la théorie des couples ou des syzygies. — Sens philosophique de cette allégorie orientale.— Cosmogonie de Valentin. — Le mythe de Sophia Achamoth. — Sa signification. — Christologie de Valentin. — A quoi se réduit le christianisme dans son système. — La rédemption identifiée avec la science absolue ou la Gnose. — Le panthéisme idéaliste, dernier mot de ce roman métaphysique.

Messieurs,

Saint Irénée est le principal représentant de l'éloquence chrétienne dans les Gaules, pendant les deux premiers siècles, comme aussi son Traité contre les hérésies offre le résumé le plus fidèle des controverses qui alors agitaient l'Église. C'est pourquoi nous ne saurions déterminer la place qu'il occupe dans l'histoire de la littérature religieuse, sans étudier en même temps les systèmes gnostiques dont il a entrepris l'analyse et la réfutation. Je n'oserais pas dire que ces étranges théories offrent beaucoup d'attrait à l'imagination ; mais ce qu'on peut affirmer sans crainte, c'est qu'elles constituent une des plus audacieuses tentatives de l'esprit humain pour résoudre les questions de l'ordre religieux et moral. A ce point de vue, le gnosticisme mérite toute notre attention. Le rôle qu'il a joué dans l'histoire n'est pas de nature à diminuer son importance. Par ses origines il se rattache à la plupart des systèmes religieux ou philosophiques de l'ancien monde, tandis qu'il présente des rapports d'influence ou d'analogie avec des doctrines plus modernes. Je ne crains donc pas de trop présumer de l'intérêt du sujet en m'introduisant à la suite de saint Irénée dans ce labyrinthe d'idées dont, je l'avoue sans peine, il n'est pas toujours facile de trouver l'issue.

A cet effet, nous avons commencé par dégager l'idée générale de la Gnose telle qu'elle ressort de cette multitude de systèmes qui l'enveloppent. Les gnostiques s'attachent à construire en dehors de la foi un système scientifique qu'ils opposent à l'enseignement de l'Église comme une conception supérieure dont ils revendiquent le privilége. Tel est le but qu'ils poursuivent à travers cette grande variété de formes que revêtent leurs théories. Après avoir fait ce premier pas dans l'examen du gnosticisme, nous avons dû rendre compte des efforts tentés par la science tant moderne qu'ancienne pour en rattacher les différents rameaux à quelques branches principales. Les Pères de l'Église se sont bornés le plus souvent à exposer ces hérésies primitives dans l'ordre historique où elles se présentent, sans vouloir établir une classification rigoureuse. Au contraire, les critiques plus récents ont entrepris de les grouper en raison des doctrines qu'elles professent. Si nous nous proposions de faire l'histoire du gnosticisme, nous adopterions la division qui nous a paru la plus exacte et la plus complète; mais nous ne devons pas oublier que l'ouvrage de saint Irénée est le point central de nos études et que par conséquent nous ne sommes pas libre d'abandonner la marche qu'il a suivie. Or, comme nous l'avons vu, son plan consiste à résumer dans un grand système les erreurs de la Gnose, puis à signaler les antécédents de l'école valentinienne dans les sectes qui l'ont précédée. A son exemple nous commencerons par l'analyse du système de Valentin, en marquant ce qui le distingue des théories antérieures ou parallèles; ensuite, nous rechercherons les sources du gnosticisme dans les doctrines religieuses et philosophiques de l'ancien monde, pour en déterminer les rapports avec le protestantisme et la nouvelle philosophie allemande. Enfin, nous examinerons les principes sur lesquels repose l'argumentation de saint Irénée contre les hérésies et qui n'ont cessé de dominer la controverse catholique jusqu'à nos jours.

Avant de reproduire la théorie de Valentin d'après saint Irénée, je crois devoir, Messieurs, vous prémunir contre l'ennui que pourra vous causer cette exposition. Un pareil sujet porte avec lui une sécheresse et une aridité que je ne veux pas vous dissimuler. De prime abord vous serez tentés de ne voir dans ces élucubrations de la Gnose qu'un tissu de rêveries et d'extravagances auxquelles il est inutile de s'arrêter. Certes, je suis loin de vouloir méconnaître tout ce qu'il peut y avoir de ridicule ou d'absurde dans ces produits d'une imagination déréglée ; mais je ne crois pas qu'il faille se contenter d'un sourire de pitié à la vue de cet échafaudage de doctrines construit par des hommes d'un incontestable talent. Il n'est pas sans importance de savoir jusqu'où peut aller l'esprit humain en fait de bizarreries, quand il ne connaît plus ni règle ni frein. Du reste, nous ne pouvons pas nous attendre à trouver dans ces créations du génie oriental le caractère de sobriété qui distingue la philosophie grecque, ni les formes riantes et gracieuses de la mythologie d'Homère. Le gnosticisme est une fantasmagorie transcendante qui rappelle les rêves les plus audacieux du Zend-Avesta, du Zohar ou des grands poëmes religieux de l'Inde. C'est là qu'il faut lui chercher des modèles ou des termes de comparaison. Je me bornerai, pour le moment, à cette observation, afin de prévenir l'étonnement que pourraient exciter en vous des théories si fort éloignées de nos habitudes intellectuelles. Voici donc en résumé le système de Valentin.

Antérieurement à toutes choses existait l'Abîme et avec lui le Silence. Après avoir passé des siècles infinis dans le repos, l'Abîme résolut de se manifester, et cette idée qu'il avait conçue, il la déposa dans le Silence, d'où naquirent ensemble l'Intelligence et la Vérité. Ces quatre éons, car c'est le nom que reçoivent ces puissances divines, forment la première tétrade au sein de la Divinité. Mais là ne s'arrête pas la fécondité du monde céleste. L'Intelligence et la Vérité produisent à leur tour la Parole et la Vie, qui donnent

naissance à l'Homme et à l'Église. Ces quatre nouveaux éons, s'ajoutant aux autres, composent l'ogdoade valentinienne, racine et substance de toutes choses. Ce n'est encore là pourtant qu'une première série de manifestations divines. L'Être suprême continue à se déployer dans une décade et dans une dodécade d'éons. De la Parole et de la Vie émanent successivement par couples : Bythios, qui est de la nature de l'Abîme, et Mixis, l'alliance; Agératos, qui ne vieillit point, et Hénosis, l'union; Autophyès, qui est toujours de la même nature, et Hédoné, la volupté; Akinétos, qui ne subit pas de changement, et Syncrasis, le mélange; Monogénès, le fils unique, et Makaria, la félicité. Au-dessous de cette décade, qui ne se recommande pas à l'analyse par une extrême clarté, viennent se placer de nouvelles évolutions de la substance divine. De l'Homme et de l'Église, qui occupent le dernier rang dans l'ogdoade, procèdent également par syzygies : Parakletos, le paraclet, et Pistis, la foi; Patrikos, qui tient du père, et Elpis, l'espérance; Métrikos, qui tient de la mère, et Agapé, la charité; Aeinous, qui est toujours intelligent, et Synésis, la prudence; Ecclésiastikos, l'ecclésiastique, et Makariotès, le bonheur; Thélétos, celui qui veut, et Sophia, la sagesse. Telle est la dodécade valentinienne qui forme, avec la décade et l'ogdoade, les trente éons dont se compose le Plérome ou la plénitude de l'Être divin [1].

J'avoue, Messieurs, qu'en vous faisant assister à tout ce beau spectacle, je crains un peu que vous ne m'accusiez, comme dans la fable, de n'avoir oublié qu'un point, c'est d'éclairer la lanterne; mais ce n'est pas ma faute si Valentin n'a pas voulu ou n'a pas pu être intelligible. Tâchons cependant, au milieu de cette nuit profonde, d'écarquiller nos yeux pour y voir quelque chose, au risque de ne pas bien distinguer. Et d'abord, qu'est-ce que ces trente éons qui constituent le Plérome? Faut-il y voir de pures allégories ou bien

1. Saint Irénée, *Adversus Hæreses*, l. I, c. I.

des êtres réels? Vous n'avez pas eu de peine, sans doute, à reconnaître la couleur polythéiste que revêt cette singulière théogonie. Le système de Valentin nous place en plein paganisme, en appliquant au monde divin ces idées de couple et de génération d'où est sortie la multitude des dieux et des déesses qui forment le panthéon oriental ou hellénique. Seulement, au lieu de voir défiler devant nous, comme dans les poëmes d'Homère ou d'Hésiode, des divinités sous forme humaine, Jupiter et Junon, Mars et Vénus, etc., nous assistons à une procession d'êtres métaphysiques qui s'accouplent pour remplir le Plérome ou le panthéon des gnostiques. Tel est du moins l'aspect général que présente la théorie valentinienne; et les rapports du polythéisme avec la Gnose éclatent à nos yeux dès le premier pas que nous faisons dans ces matières qui paraissent enveloppées de si épaisses ténèbres. Mais ces êtres métaphysiques que le théosophe égyptien désigne sous les noms d'Intelligence, de Vérité, de Parole, de Vie, ces trente éons ou *éternités*, dont la réunion constitue le Plérome, doivent-ils être envisagés, dans la pensée de Valentin, comme de véritables hypostases, ou bien comme autant de moments de la vie divine, un simple déploiement ou une évolution interne de l'Être primitif? Ici, Messieurs, nous devons tenir compte des habitudes du génie oriental, qui aime à personnifier les idées abstraites, à prêter une existence propre et individuelle aux attributs ou aux noms divins : chaque puissance, chaque opération de la Divinité devient pour lui un être qu'il revêt d'une forme particulière. De là les Sephiroth de la Cabale ou les Amshaspands de la Perse, comme nous le verrons plus tard. Je ne doute donc pas un instant que les éons de Valentin n'aient pris dans son imagination le caractère de véritables hypostases, inégales en rang et en dignité; aussi n'est-ce pas sans raison que saint Irénée et les Pères de l'Église accusaient les gnostiques de reproduire le polythéisme sous une autre forme. Et cependant je ne crains pas d'ajouter que toutes ces hypostases

s'évanouissent en un clin d'œil comme autant de fantômes, lorsqu'on serre de près ces créations légères de l'esprit oriental. Alors le système de Valentin se résout en un panthéisme rigoureux qui fait disparaître ces existences phénoménales dans l'unité de substance, et dont la nouvelle philosophie allemande offre l'exacte reproduction.

Chose singulière! après les théories de la Cabale et du Zend-Avesta, ce sont les systèmes de Schelling et de Hégel qui font le mieux comprendre les élucubrations de la Gnose. Me proposant de donner sous peu à ce rapprochement toute l'attention qu'il mérite, je ne ferai que l'indiquer aujourd'hui, pour vous montrer ce qu'il y a au fond de cette phraséologie moitié biblique, moitié polythéiste. Prenons, par exemple, la première formule de Valentin, ce qu'il appelle son ogdoade. L'Abîme silencieux, dit-il, se déploie dans l'Intelligence et dans la Vérité, qui deviennent Parole et Vie, pour se manifester dans l'Homme et dans l'Église. Eh bien, que signifie cette proposition dépouillée des images sensibles qu'elle emprunte aux religions polythéistes? Ou elle n'a pas de sens, ou elle veut dire que l'Être, d'abord caché en lui-même, dans le repos et dans le silence, sort de son inaction, se déploie par une énergie intime, se détermine, se pose et arrive à prendre conscience de lui-même dans l'homme individuel et dans la collection des individus ou dans l'humanité. C'est exactement la formule panthéistique de Hégel; et je ne concevrais même pas qu'il fût possible d'émettre un doute sur l'analogie de ces sottises transcendantes. Passons maintenant à la décade et à la dodécade de Valentin : l'identité des principes de la Gnose avec ceux de la nouvelle philosophie allemande deviendra encore plus manifeste. Hégel nous dit que l'Être se développe par une nécessité logique dans la nature et dans l'esprit, dans le monde physique et dans le monde moral. La décade et la dodécade de Valentin répondent trait pour trait à ces deux catégories de l'absolu. Quel est, en effet, le sens des productions de la Parole et de la Vie, de ces termes de

Mélange, d'Union, de Pénétration, etc.? Évidemment, il faut entendre par là les diverses manifestations de la vie au sein de la nature[1]. Que signifient au contraire ces vertus personnifiées qui émanent de l'Homme et de l'Église, ces éons qui figurent sous le nom de Foi, d'Espérance, de Charité, etc.? Ce sont, à ne pas s'y tromper, les manifestations de la vie divine dans le monde moral. Sans sortir de lui-même, l'Être primitif devient nature et esprit, passe par toutes les phases de la vie physique et de la vie morale; et le déploiement de ces forces internes constitue le Plérome, ou, comme dirait Hégel, la dialectique de l'idée. Des deux côtés, vous le voyez clairement, c'est le panthéisme sous sa forme la plus rigoureuse. La nouvelle philosophie allemande nous donne la clef des théories gnostiques dont elle est une résurrection. Toute la différence est dans les mots : suivant les tendances du génie oriental, Valentin ne craint pas de personnifier ce que Hégel se borne à envisager comme autant de moments successifs dans la vie divine.

J'ai dit, Messieurs, que la théogonie valentinienne emprunte une couleur polythéiste aux couples ou syzygies qu'elle introduit dans l'Être divin. En effet, il n'y a pas moyen de s'y méprendre : chaque éon masculin y est rapproché d'un éon féminin qui devient, pour ainsi dire, sa compagne, son épouse, absolument comme dans la mythologie grecque. Cette conception est basée sur un principe général, savoir, que tout ce qui se passe dans le monde sensible trouve son équivalent ou du moins se reproduit sous une autre forme dans le monde intellectuel et divin. C'est en poussant ce principe jusqu'à l'extrême, d'après les données du paganisme, que Valentin se vit conduit à des suppositions si étranges. Cependant, tout en faisant une large part à l'imagination dévergondée du sectaire égyptien,

1. Ritter est le seul qui ait bien saisi le sens de la décade valentinienne dans laquelle il a vu avec raison le déploiement multiple de la vie divine au sein de la nature, suivant les conceptions panthéistiques du gnosticisme. *Geschichte der christlichen Philosophie*, erster Theil; Hambourg, 1841, p. 212.

il est impossible de prendre au pied de la lettre ces mariages divins : une idée philosophique quelconque doit nécessairement se cacher sous cette poésie sensualiste. Eh bien, cette idée n'est pas difficile à découvrir. En plaçant dans les nombres le principe des choses, Pythagore les divisait en pairs et impairs. Ceux-ci étaient pour lui les nombres parfaits ou masculins; ceux-là, au contraire, les nombres féminins ou imparfaits. Or, dans le système de Valentin, les éons jouent exactement le même rôle que les nombres dans celui de Pythagore. De là ces couples d'êtres métaphysiques qui paraissent à première vue une pure réminiscence du polythéisme ancien. Chaque éon féminin est le complément de l'éon masculin dont il représente le côté défectueux. C'est la relation de l'adjectif au substantif qu'il qualifie et détermine. Ainsi, l'Abîme-Silence, c'est l'Abîme silencieux; l'Intelligence-Vérité, c'est l'Intelligence vraie ou qui est en possession de la vérité; la Parole-Vie, c'est la Parole vivante; l'Homme-Église, c'est l'Homme collectif ou l'idée de l'humanité réalisée dans l'espèce, et ainsi de suite. Saint Irénée a parfaitement saisi la signification de ces couples qui se réduisent au fond à un seul et même être : « L'éon féminin, dit-il, est comme une propriété de l'éon masculin : l'un ne peut pas être conçu sans l'autre, de même qu'il n'y a pas de feu sans chaleur, ni d'eau sans humidité, ni de pierre sans dureté [1]. » Valentin veut désigner ainsi le côté faible par où le Plérome ou l'Être divin incline vers le monde sensible, déchoit de lui-même pour entrer dans les conditions du fini et se manifester sous cette forme. Aussi, comme nous allons le voir, le passage de Dieu au monde, de l'infini au fini, va-t-il être marqué par la chute du dernier des éons féminins, ou de la Sophia. Voilà ce que l'analyse philosophique découvre sous ces allégories bizarres du panthéisme oriental.

Nous venons d'étudier la théogonie de Valentin, telle que

1. Saint Irénée, *Adv. Hær.*, l. II, c. XII.

saint Irénée la résume en suivant les écrits du sectaire égyptien et de ses disciples. Sa cosmogonie n'est pas moins curieuse. Après avoir décrit le monde divin, il s'agissait d'expliquer l'origine de cet univers visible, et, ce qui tourmentait particulièrement les gnostiques, le mélange de bien et de mal qui s'y trouve. Car quoique l'Homme et l'Église figurent déjà parmi les éons du Plérome, nous ne sommes pas encore arrivés par là aux limites de l'existence finie. Pour Valentin, le monde visible est le miroir du monde invisible, et l'un ne fait que refléter les réalités de l'autre. Il est évident que sur ce point le sectaire égyptien a été la dupe de son imagination et qu'il a transporté dans le sein de Dieu des propriétés et des faits empruntés à l'ordre de choses que nous avons sous les yeux; mais laissons là ces étrangetés de langage dont nous venons d'ailleurs de démêler le sens panthéistique. Voici le mythe valentinien sur l'origine du monde. Je l'exposerai d'abord tel que saint Irénée le donne;, puis je chercherai à dégager l'idée qu'il renferme. Seul, parmi les trente éons, le Fils unique ou l'Intelligence du Père pouvait comprendre la grandeur de Celui qui est sans commencement. Il méditait de communiquer cette science parfaite au reste des éons; mais le Silence l'arrêta, parce que chacun devait arriver par lui-même au désir et au bonheur de connaître le Dieu caché. Or, plus les éons s'éloignaient de l'Être suprême par leur rang d'émanation, plus ils aspiraient à connaître Celui qui leur avait donné naissance. Ce désir se concentra, pour ainsi dire, tout entier dans le dernier d'entre eux, Sophia ou la sagesse. Dédaignant son union avec son compagnon, Télétos, Sophia voulut comprendre la grandeur du Père; mais comme elle tentait l'impossible, ses efforts la précipitèrent dans une épouvantable crise : cédant de plus en plus à la passion qui l'entraînait, elle eût été infailliblement absorbée dans l'Abîme, si elle n'avait rencontré cette puissance par laquelle tout s'affermit et se conserve, Horos ou la limite. Horos donc fit rentrer en elle-

même Sophia qui, reconnaissant l'incompréhensibilité du Père, renonça désormais à la passion qu'avait excitée en elle une admiration devenue funeste[1].

Arrêtons-nous un instant, Messieurs, pour saisir le sens philosophique de ce roman : cela n'est guère difficile, si nous ne perdons pas de vue que les trente éons de Valentin ne sont au fond qu'un seul et même Être qui se déploie en vertu d'une nécessité logique. Dans quel but le théosophe égyptien imagine-t-il cette série d'émanations qui vont en s'éloignant de l'Abîme primitif? Il veut arriver à expliquer le passage de l'infini au fini, de Dieu au monde. C'était là le nœud du problème. Le christianisme tranche la question d'un mot, par le dogme de la création *ex nihilo*. Mais le panthéisme ne peut donner la même solution. Comme il voit dans l'univers une évolution immanente ou un développement de la substance divine, il est réduit à faire entrer Dieu lui-même dans les conditions du fini. Or, le fini suppose nécessairement une limite. Il faut donc que Dieu se pose une limite pour pouvoir se déployer dans le monde. Tel est le sens du Horos des valentiniens sur lequel pivote tout le système. Sophia placée aux derniers confins du Plérome marque le passage de l'infini au fini : c'est Dieu qui se limite, qui se détermine et qui par là se manifeste dans le monde sous une infinie variété de formes. Ici encore, l'analogie est frappante entre le panthéisme de Valentin et celui de Hégel, pourvu qu'on débrouille ce fatras mythologique dans lequel les gnostiques se plaisent à noyer leurs idées. Je continue l'analyse du mythe valentinien, en vous priant de ne pas vous laisser rebuter par la forme bizarre que revêt ce conte oriental.

Horos avait maintenu Sophia dans les limites de son individualité ; mais la perturbation causée dans le Plérome par le désir immodéré de cet éon avait eu des conséquences. Pour rétablir à jamais l'harmonie dans le monde supérieur,

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. II.

le Fils unique, l'Intelligence du Père, produisit un nouveau couple d'éons, le Christ et le Saint-Esprit. Le Christ enseigna aux éons la vraie nature du Père : il leur apprit que celui-ci, incompréhensible en lui-même, ne peut être connu que par le Fils unique[1]; et le Saint-Esprit, les rendant tous égaux entre eux, leur assura la véritable paix. Comme vous le voyez, Valentin ne cesse de transporter dans l'ordre divin les faits et les images de la terre; mais, au fond, son Christ rédempteur des éons n'est que la force intrinsèque qui ramène sans cesse à l'identité substantielle les déploiements successifs de l'Être divin : c'est le retour à l'un, opposé au développement dans le multiple. La rédemption n'a pas d'autre sens dans la théorie panthéistique de Valentin. Mais, me direz-vous, tout cela n'explique pas encore l'origine de ce monde visible. Ici les spéculations du théosophe égyptien prennent un caractère de bizarrerie qui laisse loin derrière elles les cosmogonies les plus étranges des religions orientales. Pendant les ardeurs de sa passion, Sophia avait enfanté une substance informe, véritable avorton né du désir qu'avait sa mère de s'unir avec l'Abîme. Exilée du Plérome, précipitée dans le chaos, cette deuxième Sophia, la sagesse inférieure[2], fut en proie à une violente agitation. Ne pouvant surmonter la barrière que Horos, la limite, lui opposait, elle n'en conçut pas moins, à son tour, un ardent désir de s'unir au principe de l'être; et toutes ses passions réunies produisirent la substance matérielle dont ce monde est formé. D'abord, elle donna naissance au Démiurge, à l'âme du monde, et par lui à tous les êtres créés. De ses larmes découla tout ce qui est fluide, son sourire fit éclore la lumière, et les autres éléments du monde matériel naquirent de sa tristesse et de sa crainte. A la production de la matière succéda bientôt celle de l'homme, qui reçut son corps de

1. Allusion à ces paroles de l'Évangile : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils. » Matth., XI, 27.

2. Κάτω Σοφία, Sophia Achamoth.

la terre, son âme du Démiurge, et le souffle spirituel de la Sagesse inférieure à laquelle le Paraclet envoyé par le Christ avait communiqué ce pouvoir. De là trois principes dont la réunion constitue le monde, le principe hylique ou la matière pure, le principe psychique ou la vie animale, et le principe pneumatique ou spirituel. Telle est en résumé la cosmogonie valentinienne dont je supprime quelques détails pour m'en tenir aux traits principaux [1].

Il est impossible, Messieurs, de ne pas sourire à la lecture d'un pareil roman. Aussi, avant de le réfuter sérieusement, saint Irénée commence par l'attaquer avec l'arme de la plaisanterie dans une page qui n'est pas une des moins spirituelles de son livre :

« Certes, voilà un beau spectacle; et ce n'est pas sans peine qu'on parvient à mettre nos docteurs d'accord entre eux, car leur imagination multiplie à l'infini les causes et les éléments de cette production. Ils ont raison, ce me semble, de garder le secret de tels mystères, pour ne les livrer qu'à ceux qui en payent bien cher la connaissance; car ce n'est pas de ces choses que Notre-Seigneur a dit : Vous avez gratuitement reçu, donnez sans récompense. Leurs mystères sont profonds, prodigieux, bien au-dessus de l'intelligence du vulgaire; ce n'est qu'après un long labeur qu'ils sont devenus l'apanage de ces amis du mensonge. Mais aussi, qui ne donnerait tout ce qu'il possède pour savoir comment les larmes de l'Enthymèse, cet éon infortuné, ont pu produire les mers, les sources, les fleuves et toutes les substances liquides? comment son sourire a fait éclore la lumière; comment de sa crainte et de son anxiété sont nés tous les éléments corporels de ce monde? Pour moi, je désire à mon tour ajouter une idée à des conceptions si fécondes. Les eaux, en effet, ne sont-elles pas douces ou salées? Douces comme celles des fontaines, des fleuves, ou comme l'eau de pluie; salées comme celles de la

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, ch. II, IV, V.

mer? Dès lors, peut-on prétendre que des larmes de l'Enthymèse aient pu dériver ces eaux de qualités si différentes? J'incline à croire qu'au milieu de ses perplexités et de ses agitations, le malheureux éon sentit la sueur ruisseler de son visage, et qu'ainsi ses larmes ont produit les mers avec toutes les eaux salées, tandis que ses sueurs ont fait naître les fontaines, les fleuves et toutes les eaux douces. Cette explication n'est-elle pas plus vraisemblable? Mais comme il existe également dans le monde des eaux chaudes, des eaux âcres, je vous laisse à deviner leur provenance. Voilà où aboutissent de pareilles hypothèses[1]. »

La cosmogonie de Valentin mérite sans contredit le trait d'ironie que saint Irénée lance contre elle. Toutefois, Messieurs, il n'est guère probable que cette allégorie se réduise à un pur jeu d'imagination, sans renfermer un sens quelconque. Les Pères de l'Église ne se seraient pas attaqués au gnosticisme pendant trois siècles, s'ils n'y avaient vu quelque erreur qui valût la peine d'être réfutée. Cette erreur capitale, nous l'avons déjà dit, c'est le panthéisme, tel qu'il a reparu de nos jours dans certaines écoles allemandes ou françaises, après s'être agité au fond de la plupart des religions orientales. Il est facile de s'en convaincre lorsqu'on dépouille la Gnose de sa forme mythologique pour en découvrir la véritable signification. La Sophia inférieure de Valentin, c'est Dieu qui est sorti de lui-même, du Plérome, qui s'est limité, déterminé, pour entrer dans les conditions du fini. Dès lors, la création du monde devient le développement même de l'absolu. Tel est le sens de ce mythe étrange, suivant lequel les larmes d'Achamoth produisent tout ce qui est fluide, son sourire fait éclore la lumière, son chagrin et sa crainte donnent naissance aux autres éléments. L'Être primitif s'est abîmé dans la matière où il a perdu conscience de soi : la lumière est désormais son sourire; les eaux, ses

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. IV.

larmes; les éléments plus denses ou plus solides, la stupeur et l'engourdissement qui l'ont saisi. On ne saurait mieux exprimer l'identité de Dieu avec le monde. Bien plus, Valentin analyse, absolument comme Hégel, ce mouvement de l'essence divine; il indique les diverses phases que parcourt l'absolu pour arriver de nouveau à la conscience de soi. Cette progression est exprimée par les trois principes dont la gradation forme l'univers : le principe hylique ou la matière, le principe psychique ou la vie animale, et le principe pneumatique ou l'esprit. Sophia, c'est-à-dire l'esprit sorti du Plérome pour entrer dans le monde, commence par cette existence sourde et ténébreuse de la matière où elle est comme épaissie et sans mouvement; puis, elle brise les liens qui l'enchaînent pour arriver à cette vie intermédiaire où domine la sensation, à la vie animale; enfin elle s'élève jusqu'à l'homme où elle prend conscience d'elle-même. Tel est le développement de Dieu dans le monde, car, je le répète, il ne saurait être question d'un acte créateur dans cette théorie d'émanation panthéistique : les productions de la Sagesse sont des évolutions propres de la substance divine. Comme l'observe fort bien saint Irénée, ces mots : « au dedans du Plérome, — en dehors du Plérome, » ne doivent pas être entendus en ce sens qu'il y ait une réalité autre que l'essence divine. Non, dans la pensée de Valentin, le Père contient en lui toutes choses, et hors de lui rien n'existe. C'est la doctrine de l'unité de substance dans sa plus rigoureuse expression. Aussi les valentiniens avaient-ils coutume de dire, dans leur langage figuré, que l'univers subsiste en Dieu comme *une tache sur une tunique*, ou une ombre au sein de la lumière[1]. Il s'ensuit que pour eux le monde est une véritable déchéance de Dieu, la chute de l'absolu dans le relatif, de l'infini dans le fini. Voilà pourquoi ils imaginaient une série de trente

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. IV.

émanations divines avant d'arriver au monde, afin d'éloigner le plus possible de l'Être souverain ce qu'ils tenaient pour une décadence. Ils prétendaient expliquer par cette dégénération progressive l'origine de la matière et du mal. Il va sans dire, Messieurs, qu'ils n'expliquaient rien du tout: un absolu qui déchoit ou se développe, se limite, se détermine, est un de ces non-sens dont l'absurdité saute aux yeux; mais personne n'ignore que la logique du panthéisme n'a jamais reculé devant ces énormités. Ce qu'il y a de certain, c'est que le monde est pour Valentin le résultat pur et simple d'une chute du Plérome. Or, la chute appelle une rédemption. De là un troisième acte dans le drame ou dans le mythe valentinien.

L'homme, avons-nous dit en analysant d'après saint Irénée la cosmogonie de Valentin, l'homme avait reçu de la terre le principe hylique ou le corps, du Démiurge le principe psychique ou l'âme, et de la Sagesse le principe pneumatique ou l'esprit. De là trois classes d'hommes, suivant que l'un ou l'autre de ces principes prédomine en eux : les *Pneumatiques*, qui représentent et manifestent le principe divin sur la terre; les *Hyliques*, qui ne possèdent aucun germe de vie divine, mais suivent aveuglément les désirs de la matière; et les *Psychiques*, qui flottent entre ces deux classes avec le pouvoir de s'elever à l'une ou de tomber dans l'autre. Avant le christianisme, les païens appartenaient en général à la catégorie des hyliques, à l'empire de Satan ou de la matière dont il est le produit; les Juifs à la foule des psychiques, à l'empire du Démiurge ou du monde inférieur dont il est l'agent principal, bien qu'il se soit trouvé parmi eux quelques pneumatiques, prêtres ou prophètes qui avaient, à leur insu, servi d'organe à la Sagesse divine. Le règne des hommes spirituels ne commence, à proprement parler, qu'avec le christianisme. A cet effet, le Démiurge forma un Sauveur psychique qui entra dans le monde par Marie, comme l'eau traverse un canal, et sans qu'il y eût en lui rien de matériel.

Lors du baptême dans le Jourdain, le Christ, en qui se résume tout le Plérome de la divinité, descendit sur Jésus pour ne l'abandonner que peu de temps avant sa passion. Le Christ est venu sur la terre pour dégager de la matière et réunir en un seul Tout les germes de vie divine répandus dans le monde[1], c'est-à-dire pour former une Église de tous les pneumatiques. Quant à ses souffrances, elles n'ont eu d'autre but que de figurer celles du dernier des éons, de Sophia. La rédemption consiste dans la science du Père, que le Sauveur enseigna aux hommes. Ceux qui sont arrivés à cette Gnose ou science parfaite n'ont plus besoin de bonnes œuvres pour faire leur salut; aucune souillure ne saurait les atteindre, tandis qu'il faut aux psychiques des préceptes, des lois, une autorité et un enseignement extérieurs. Aussi les pneumatiques seuls entreront-ils dans le Plérome, et tout ce qui est matériel retournera au néant. Alors le but de la rédemption sera complétement atteint[2].

Certes, Messieurs, il y a dans cette partie du système de Valentin plus de teintes chrétiennes que dans les deux précédentes; mais ce serait s'abuser d'une façon extrême que d'y voir une ombre de christianisme orthodoxe. La mysticité religieuse qu'affecte ce langage ne saurait nous faire illusion un seul instant sur sa véritable portée. C'est le troisième acte du drame panthéistique que le théosophe égyptien déroule sous nos yeux. Après avoir retracé le passage de l'infini au fini sous l'image d'une chute, il veut peindre le retour du fini à l'infini sous la forme d'une rédemption. En effet, toute théorie qui voit dans le monde un déploiement de la substance divine est tenue de montrer comment cette substance, une fois déployée, se replie sur elle-même. Voilà l'unique sens possible de la rédemption de Valentin. Son principe pneumatique, qui sort du Plérome pour s'envelopper des deux principes psychique et hylique, c'est l'absolu qui, après avoir traversé les deux premiers degrés

1. Τά σπέρματα, saint Irénée, l. I, c. VII.
2. Saint Irenée, *adv. Hær.*, l. I, c. V, VI, VII.

de l'être, se fait jour dans l'homme où il prend conscience de lui-même; et par l'homme il ne faut pas entendre tel ou tel individu, mais le tout collectif ou l'humanité. En effet, Valentin a sa philosophie de l'histoire comme les panthéistes modernes. L'esprit n'est pas encore dégagé de la matière chez les païens : voilà pourquoi, dit-il, le principe hylique prédomine dans le monde ancien. Parmi les Juifs, l'esprit, déjà plus libre et plus fort, lutte avec des instincts grossiers qui le méconnaissent ou l'enchaînent : c'est ce que l'audacieux sectaire appelle le règne du principe psychique. Le christianisme seul opère cette rédemption de l'esprit qui brise les entraves de la matière et des sens pour arriver à la pleine liberté, c'est-à-dire à la conscience de soi comme raison absolue. Un mot de saint Irénée est capital sur ce point : « Pour eux, la rédemption suprême consiste dans la connaissance de la grandeur ineffable [1]. » La chute, c'est l'esprit qui perd dans la matière la conscience de lui-même; la rédemption, c'est l'esprit qui reprend conscience de lui-même dans l'humanité. Or, le Christ est l'idéal de cette science adéquate à son objet; en lui, comme dans le type générique de la nature humaine, cette science arrive à sa plénitude. Car il est évident que, pour Valentin, le Christ historique perd toute signification et fait place à un Christ idéal qui personnifie l'humanité parvenue au degré le plus élevé de la connaissance. Lors donc que le principe pneumatique ou divin se sera complétement dégagé de tout ce qui est matériel et humain, que l'esprit aura brisé les limites qu'il s'était posées lui-même, qu'il aura parcouru successivement toutes les phases de l'existence pour se manifester, le monde rentrera dans le Plérome, les rayons de la sagesse se replieront vers leur foyer, le fini sera absorbé par l'infini, et le retour de toutes choses à Dieu s'effectuera dans l'identité absolue.

Tel est le sens final de cette épopée métaphysique. Si

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. XXI.

nous résumons à présent la théogonie, la cosmogonie et la christologie de Valentin, il nous sera facile de dire notre dernier mot sur l'ensemble du système. Ce système n'est autre qu'un panthéisme idéaliste qui exclut nettement toute réalité différente de Dieu. En dehors du Plérome, dit saint Irénée, c'est-à-dire en dehors de Dieu, il n'y a rien : voilà le mot qui résume tout. Les deux critiques qui ont pénétré le plus avant dans les élucubrations de la Gnose, Ritter et Baur, me semblent avoir parfaitement démontré que la matière n'a pas d'existence réelle dans la théorie valentinienne, par la raison bien simple que tout émane d'une seule et même substance spirituelle[1]. Conséquemment, toute cette variété de scènes auxquelles nous venons d'assister se réduit, en définitive, à une vaine fantasmagorie ; c'est une ombre sans consistance, un pur fantôme, un rêve. Malgré tous ses efforts, Valentin ne parvient pas à sortir de la Maïa indienne. Le monde, émané de Sophia, n'a qu'une existence phénoménale, parce qu'il reste toujours identique à Dieu dont il ne saurait être distingué que par un abus de langage; et les trente éons, que le gnostique regarde comme autant d'hypostases, sont un seul et même Être sous divers noms. Il y a plus : le Dieu de Valentin est-il bien réellement un Dieu vivant et personnel? Cet Abîme silencieux et aveugle, qui fait effort pour devenir quelque chose, n'est-ce pas le Néant qui reste toujours le Néant? Et quand le théosophe égyptien affirme que toutes choses sortent de l'Abîme et retournent à l'Abîme, n'est-ce pas l'Être impersonnel et indéterminé, une abstraction vide de sens, ou le Néant, qu'il place à la première et à la dernière page de son système? Dans ce cas, la théorie de Valentin, comme celle de Hégel, ne ferait qu'aboutir au nihilisme. Toujours est-il que si le chef des gnostiques, à force d'inconséquences, parvient à sauver l'existence de Dieu, il lui est impossible de maintenir sérieu-

1. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, t. I, p. 224 et suiv. — Baur, *die christliche Gnosis*, p. 161 et suiv.

sement celle de l'homme et du monde. Tant il est vrai que le dogme de la création seul peut résoudre ce redoutable problème de la coexistence de l'infini et du fini, contre lequel sont venues échouer toutes les tentatives de l'esprit humain en dehors de la révélation divine!

Je finis, Messieurs, par où j'ai commencé ; car je ne veux pas vous retenir plus longtemps aujourd'hui sur des matières qui fatiguent l'attention. Les systèmes gnostiques n'ont rien d'attrayant par soi, j'en conviens; la forme surtout en est bizarre, rebutante même; mais la nouvelle philosophie allemande, importée en France, il y a peu d'années, par l'école éclectique, est venue donner à ces études une véritable importance. Aussi, depuis l'époque où ont surgi les doctrines de Schelling et de Hégel, le gnosticisme est-il devenu, de toutes parts, l'objet d'un examen approfondi. Certes, malgré toutes leurs aberrations, ce n'étaient pas des hommes d'un talent ordinaire que les Valentin, les Marcion et ceux qui, à leur exemple, s'efforçaient de construire une philosophie de la religion en dehors de la foi. Les résultats auxquels ils ont abouti sont une éloquente leçon pour l'esprit humain dont ils démontrent, une fois de plus, l'impuissance à résoudre par lui-même, sans mélange d'erreurs, des questions que la révélation divine peut seule décider avec une autorité souveraine. Ce n'est pas, en effet, sans une raison profonde que la Providence a permis l'apparition de si étranges théories autour du berceau même de la religion chrétienne : les gnostiques, ces premiers naufragés de la foi, devaient servir d'exemple aux siècles futurs, pour rappeler à la science la route qu'elle a besoin de suivre et les écueils qu'elle doit éviter.

TREIZIÈME LEÇON

Suite de l'exposition des systèmes gnostiques d'après saint Irénée. — Saturnin et Basilide. — Leur dualisme en face du panthéisme idéaliste de Valentin. — La lutte des deux principes. — Le règne de la lumière et le règne des ténèbres. — La matière mauvaise par elle-même. — Contradictions dans la théorie de Basilide. — Lacunes dans l'ouvrage de saint Irénée relativement à ces deux systèmes. — Marcion. — Physionomie de ce sectaire. — Son antinomisme radical. — L'antithèse des deux Testaments. — Exégèse critique de Marcion. — Sa théorie morale. — Sectes qui se rattachent aux précédentes.

Messieurs,

Parmi les systèmes gnostiques, celui de Valentin mérite sans contredit d'occuper le premier rang par son caractère d'originalité autant que par le grand nombre d'adeptes qu'il rencontra en Égypte, à Rome et jusque dans les Gaules. De là cette place considérable que saint Irénée lui assigne dans son Traité contre les hérésies. L'ouvrage porte, pour ainsi dire, tout entier sur les théories de Valentin et de Marcion que l'évêque de Lyon envisage avec raison comme les deux coryphées du gnosticisme. En dépouillant les spéculations du théosophe égyptien de la forme mythologique qu'il leur a donnée, nous avons vu qu'elles se réduisent à un panthéisme idéaliste qui ne parvient à sauver ni la personnalité divine ni la réalité substantielle du monde. Les trente éons que Valentin imagine pour combler l'abîme entre Dieu et l'univers, pour ménager la transition de l'un à l'autre par une série d'émanations descendante, ne sont qu'autant d'aspects divers d'un seul et même être hypostasiés suivant les habitudes du génie oriental. Le monde qu'il regarde comme une déchéance de Dieu, une

chute de l'absolu dans le relatif, ou, suivant son langage, comme une chute du Plérome dans le chaos, le monde tel qu'il le comprend est un pur développement de l'essence divine. Enfin la rédemption qu'il oppose à cette chute n'a pas d'autre sens dans cette évolution immanente de l'Être primitif que celui d'un repliement de la substance divine sur elle-même. C'est ainsi que la théogonie, la cosmogonie et la christologie de Valentin répondent exactement aux trois moments de la vie divine dans toute théorie panthéistique, l'identité, la distinction et le retour à l'identité : l'identité substantielle de l'Être sous les différentes formes qu'il revêt, sa distinction phénoménale dans les phases qu'il parcourt, et son retour à l'identité par l'absorption de toutes choses en soi. Voilà ce qu'on découvre au fond de cette phraséologie orientale qui s'agite dans le vide pour aboutir au néant.

Après avoir étudié le système de Valentin, il nous reste à suivre le gnosticisme dans deux autres branches qui suivent une direction parallèle ou contraire; car il est inutile de nous perdre dans toutes les ramifications de ces hérésies primitives qui ne diffèrent entre elles le plus souvent que par les détails. Il suffit, pour le but que nous voulons atteindre, de parcourir les sommités de la Gnose, de saisir les principes qui la dominent et les conséquences qu'elle a produites. Or, à ce point de vue, il n'y a plus que deux théories qui méritent notre attention : celle de Saturnin et de Basilide d'une part, et celle de Marcion de l'autre. Le reste vient se rattacher aux trois écoles que nous venons d'indiquer ou n'a pas d'importance pour notre sujet actuel[1]. Saint Irénée a parfaitement résumé les doctrines de ces sectes secondaires, depuis Simon le Mage jusqu'à Tatien, et mon intention n'est pas de refaire son ouvrage, mais d'en donner la clef par l'explication des erreurs qu'il réfute.

1. Voyez l'analyse du système gnostique des *Clémentines* dans *les Pères apostoliques et leur époque*, leçon IX.

Je passe donc à l'analyse des systèmes de Saturnin et de Basilide.

Lorsqu'on se place en dehors du dogme chrétien de la création, il ne reste plus, pour expliquer l'existence des choses, que deux hypothèses : la première qui voit dans le monde un épanouissement de la substance divine, la seconde qui place à côté de Dieu une matière coéternelle dont il s'est servi pour former le monde. Si l'univers n'a pas été créé de rien par un effet de la toute-puissance divine, il est sorti par voie d'émanation du sein de Dieu, ou il existait de toute éternité indépendamment de Dieu qui n'a fait tout au plus que l'organiser. Il en est de même pour la question de l'origine du mal. Dès l'instant qu'on n'admet pas la solution chrétienne qui fait dériver le mal d'un abus de la liberté dans les êtres créés, on est nécessairement conduit à l'une de ces deux extrémités, ou à faire de Dieu lui-même l'auteur du mal, ou à imaginer à côté du principe bon un principe mauvais qui le combat de toute éternité. En d'autres termes, la négation de la doctrine chrétienne ne laisse d'autre alternative que le panthéisme ou le dualisme qui n'est lui-même qu'un panthéisme inconséquent. Vous comprenez, dès lors, que les gnostiques aient dû être amenés à suivre l'une ou l'autre de ces deux directions, en s'écartant de l'enseignement de l'Église sur la création du monde et sur l'origine du mal. Ceux qui ne penchaient pas pour la solution panthéiste avec Valentin et ses disciples inclinaient par le fait même vers la solution dualiste comme Saturnin et Basilide. Pour déterminer avec précision ce qu'il y a de caractéristique dans ces deux tendances, permettez-moi de revenir un moment sur la théorie que nous avons étudiée la dernière fois.

Parmi les savants qui se sont occupés du gnosticisme dans ces derniers temps, il s'en est trouvé, Mœhler entre autres, qui ont cru devoir attribuer à Valentin lui-même la doctrine des deux principes ou le dualisme. Suivant leur opinion, le sectaire égyptien aurait admis l'existence d'une

matière coéternelle à Dieu pour expliquer la formation du monde et l'origine du mal[1]. Il se peut, comme l'insinue saint Irénée, que cette idée platonicienne ait eu cours dans quelqu'une des nombreuses fractions de l'école valentinienne ; mais, à coup sûr, elle ne cadre pas avec l'ensemble du système tel que l'expose l'évêque de Lyon. Nous l'avons dit, Valentin regarde le monde comme une déchéance de Dieu, une chute du Plérome dans le vide ; il cherche à en expliquer l'origine par une série descendante d'éons ou d'émanations divines dont la dernière rencontre une limite qu'il personnifie sous le nom de Horos. Or, c'est précisément cette limite qui constitue la matière par opposition à l'esprit infini. La matière est la borne que l'esprit se pose à lui-même pour entrer dans les conditions du fini : c'est une pure négation qui n'a pas de réalité substantielle. Voilà pourquoi nous avons appelé la doctrine de Valentin un panthéisme idéaliste. Bien plus, le mal proprement dit ou le mal moral perd toute signification dans cette théorie. Selon Valentin la chute consiste dans la limitation de l'Être, de même que la rédemption équivaut au retour du principe pneumatique ou de l'esprit divin à l'identité absolue. Conséquemment, le mal se réduit dans sa pensée à ce que nous appelons, en termes de l'école, le mal métaphysique, c'est-à-dire, à une simple limite, à l'imperfection naturelle aux existences finies. De là, ce mépris profond qu'affectaient les valentiniens pour la loi morale et qui excitait si vivement l'indignation de saint Irénée : tout leur était permis, disaient-ils, nulle souillure ne pouvait plus les atteindre. La science de l'absolu ou la Gnose avait opéré en eux cette rédemption de l'esprit qui en était arrivé à s'ignorer lui-même : une fois cette limite brisée, le mal était vaincu, le reste devenait indifférent. Tel est le véritable sens de la théorie valentinienne : le mal s'y trouve identifié avec la matière et réduit comme elle à une simple

1. Mœhler, *Versuch über den Ursprung des Gnosticismus*, p. 27, 1831.

limite de l'être sans réalité ni caractère moral. Tout panthéiste conséquent doit aboutir au même résultat, comme il est facile de s'en convaincre en lisant la *Philosophie de la religion* de Hégel, ou l'*Esquisse d'une philosophie* par Lamennais.

Il est évident, Messieurs, que la théorie de Valentin ne résout absolument rien, ou se borne à supprimer un des termes du problème. Elle ne résout pas la question de l'origine des choses; car elle a beau imaginer une gradation descendante de trente éons ou émanations divines pour adoucir la transition de l'infini au fini, elle ne fait que reculer la difficulté : il n'en reste pas moins entre le trentième éon et le monde une distance qu'elle ne parvient à franchir que par une affirmation toute gratuite. Comment l'infini peut-il devenir fini sans cesser d'être lui-même? Telle est la contradiction, pour ne pas dire l'absurdité palpable dont le panthéisme ne pourra jamais se défendre et qui l'ont amené de nos jours à nier la logique en désespoir de cause. De plus, en confondant le mal moral avec le mal métaphysique, le vice de la volonté avec la limite de l'intelligence, Valentin met une négation à la place d'une solution. C'est pourquoi d'autres gnostiques ont dû chercher dans le dualisme une explication plus satisfaisante de l'existence du monde et de l'origine du mal. Voyons si leur tentative a été moins malheureuse que celle de l'hérésiarque égyptien.

D'après Saturnin, au sommet du règne de la lumière apparaît le Dieu suprême, inconnu, incompréhensible et caché en lui-même. De cette substance primitive émane successivement et par degrés le monde des esprits dont le rang inférieur est occupé par sept anges organisateurs de l'univers visible. A peine si un reflet de la lumière divine arrivait jusqu'à ce monde inférieur formé par des esprits si éloignés de la source primitive de l'Être. C'est pourquoi ceux-ci résolurent de retenir et de fixer à jamais ce reflet d'en haut dans un être qui pût devenir le chef-d'œuvre de

leurs mains, ou dans l'homme. Mais ils ne réussirent à faire de ce dernier qu'un petit ver qui rampait sur la terre et qui serait demeuré dans cet état si le Dieu suprême ne l'avait redressé en lui communiquant une étincelle de vie divine. Cette étincelle retourne à son foyer après la mort, tandis que le reste est sujet à la dissolution. Or, tous n'ont pas reçu cette étincelle de vie divine, car il y a eu dès le commencement deux espèces d'hommes, les uns bons, les autres mauvais par nature. Ceux-ci, à l'aide de Satan, avaient fini par prendre un tel empire que le Père envoya, pour sauver les bons, un être sans corps et sans figure appelé le Christ, lequel n'avait que l'apparence d'un homme. Le Sauveur est venu tant pour combattre l'action de Satan que pour détruire le règne inférieur des sept anges à la tête desquels se trouve le Dieu des Juifs. Car c'est entre ces deux puissances, d'ailleurs ennemies l'une de l'autre, que se partageaient les hommes avant l'arrivée du Rédempteur. De là vient que parmi les prophéties anciennes, les unes émanent des anges, les autres de Satan. Le chef de l'école de Syrie ajoutait qu'il faut s'abstenir du mariage comme d'une institution satanique, et un grand nombre de ses adeptes étendaient leurs proscriptions jusqu'à l'usage de la viande. Tel est en résumé le système de Saturnin d'après les rares données que nous trouvons dans saint Irénée, dans saint Épiphane et dans Théodoret[1].

Assurément, Messieurs, ces données sont loin d'être complètes, et l'on ne peut que regretter l'obscurité dans laquelle saint Irénée s'est plu à laisser les théories de Saturnin et de Basilide. Cette absence de renseignements ultérieurs, jointe à l'omission complète du système de Bardesane, forme une lacune assez importante dans l'ouvrage du docteur lyonnais. Toutefois, à l'aide de ces indications sommaires, il n'est pas impossible de pénétrer le véritable sens de la doctrine de Saturnin. La lutte des deux principes en

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. XXIV.

constitue évidemment le trait caractéristique. A l'exemple de Valentin, le gnostique syrien éloigne de Dieu autant que possible la formation de l'univers qu'il attribue à sept esprits inférieurs; mais il diffère de lui en ce qu'il n'envisage pas le monde comme le résultat d'une dégénération progressive de l'Être qui finit par s'abîmer dans la matière pour retrouver dans l'homme la conscience de lui-même. Suivant Saturnin, la matière, ou Satan qui la personnifie, existe à côté de Dieu comme un deuxième principe, lequel, de soi, s'oppose à l'action divine. Les sept esprits inférieurs ont eu beau former ce monde visible, la matière même organisée ne s'élève pas au-dessus de sa nature basse et grossière; elle est incapable de réfléchir le monde divin jusqu'à ce qu'une étincelle d'en haut vienne tomber sur elle. Or, c'est dans l'homme que descend cette étincelle de vie divine; c'est par lui que l'esprit pénètre la matière et que le règne de la lumière fait invasion dans celui des ténèbres. Mais, de son côté, la matière tend sans cesse à étouffer ce germe de vie supérieure : Satan est en lutte perpétuelle avec ce principe implanté au sein de son empire. En vain les sept esprits qui ont produit l'univers, le Dieu des Juifs à leur tête, cherchent-ils à combattre celui qui s'est constitué leur adversaire, leur puissance est trop faible. Que dis-je? Ils en arrivent eux-mêmes à se tourner contre le Père pour anéantir son œuvre : ce qui signifie sans doute que le peuple juif une fois dégénéré, et le reste du monde ancien personnifié par les anges des nations, ne faisaient plus que hâter le triomphe du mal au milieu de l'humanité. Encore quelque temps et la matière reprenait le dessus : c'en était fait de l'étincelle de vie divine déposée dans l'homme. Alors le Rédempteur vint pour sauver les bons et pour perdre les méchants. Détruire le Dieu des Juifs, c'est-à-dire ce judaïsme dénaturé qui avait fini par replonger l'esprit dans la matière au lieu de l'en délivrer; combattre et vaincre Satan, ou le mal, qui a son principe et son siége dans la matière, telle fut l'œuvre du

Christ. Aussi, pour en recueillir le fruit, faut-il éviter tout contact avec la matière, fuir le mariage, s'abstenir de la chair des animaux et reporter dans le sein du Père le rayon de la lumière divine pur de tout mélange avec ce monde de ténèbres.

Voilà bien, si je ne m'abuse, le dualisme, non pas avec cette rigueur systématique qu'il prendra au IIIe siècle chez les Manichéens, mais du moins ébauché dans ses grandes lignes. C'est l'antithèse de l'esprit et de la matière qui devient la lutte entre le bien et le mal. Les deux principes se rencontrent dans l'homme où ils se combattent, se développent parallèlement dans l'humanité partagée en deux classes, l'une bonne et l'autre mauvaise, s'expriment par deux sortes de prophéties émanées soit des anges soit de Satan. L'antagonisme est partout et ne résulte pas, comme dans la doctrine chrétienne, du jeu libre des forces morales qui se déploient dans le monde, mais de l'essence même des choses. Les hommes sont créés bons ou mauvais : ils appartiennent par leur nature, et non par leur volonté, soit au règne de la lumière, soit au règne des ténèbres, selon qu'ils ont reçu ou non l'étincelle de la vie divine. Ce trait-là suffit pour nous initier au dualisme de Saturnin, si peu renseignés que nous soyons d'ailleurs sur les conséquences qu'il tirait de son principe. Sa morale achève d'éclaircir les points obscurs de sa métaphysique : l'horreur avec laquelle il rejette comme provenant de Satan tout ce qui peut mettre l'homme en contact intime avec la matière prouve sans doute qu'il la tient pour mauvaise par elle-même, ce qui nous reporte encore à la doctrine des deux principes. Quoi qu'il en soit, cette dernière est plus nettement formulée dans Basilide, contemporain de Saturnin et comme lui disciple de Ménandre.

Saturnin avait expliqué l'origine du monde et le mélange de bien et de mal qui s'y trouve, par une invasion de l'esprit dans la matière, du règne de la lumière dans celui des ténèbres. Basilide, au contraire, intervertit l'ordre de cette

genèse primitive en essayant de résoudre le problème par l'hypothèse d'une irruption violente du principe mauvais dans le domaine du bien. C'est par cette différence au point de départ que se distinguent surtout ces deux théories, d'ailleurs dualistes l'une et l'autre. Ici, Messieurs, les détails fournis par saint Irénée deviennent insuffisants; et, quelque difficulté qu'on éprouve à les concilier entre elles, il est nécessaire de compléter l'analyse de l'évêque de Lyon par celle que nous trouvons chez Clément d'Alexandrie et chez d'autres écrivains des premiers siècles[1]. Or, voici la doctrine de Basilide telle qu'elle ressort de cette comparaison. A l'exemple de Valentin et de Saturnin, Basilide prétend combler l'abîme qui sépare Dieu du monde, par une série d'émanations qui procèdent les unes des autres. Il déploie même à cet égard une imagination plus féconde que celle de ses contemporains. Du Père suprême et sans nom naît l'Intelligence, de l'Intelligence la Parole, de la Parole la Prudence, de la Prudence la Sagesse ou la Tempérance, de la Sagesse la Force, de la Force la Justice, et de la Justice la Paix. Vous n'avez pas eu de peine à reconnaître dans cette enfilade d'êtres métaphysiques les quatre vertus cardinales personnifiées avec la Paix qui en est le résultat. C'est par des fantaisies de ce genre que les gnostiques cherchaient à se faire illusion sur le vide de leurs théories. Il y a plus : de l'ogdoade, qui forme le premier ciel, sort une nouvelle série d'intelligences ou un deuxième ciel, puis un troisième, et ainsi de suite, toujours par gradation descendante, jusqu'à un total de trois cent soixante-cinq mondes intellectuels, après lesquels commence seulement l'univers visible. Cette somme des émanations divines égale au nombre de jours dont se compose l'année, les Basilidiens l'appelaient *Abraxas*, d'un mot grec dont les syllabes réunies ont une valeur numérique qui s'élève au chiffre mystérieux qu'ils avaient

1. Clément d'Alex., *Stromates*, II, 20; III, 1; IV, 13; V, 1, 6, 11, etc.

adopté. A ce sujet saint Irénée leur demande fort plaisamment pourquoi ils s'arrêtent en si beau chemin : « Au lieu de 365 cieux ou éons, leur dit-il, vous devriez en imaginer 4,380, puisque les jours de l'année comprennent un pareil nombre d'heures, et si vous teniez compte des heures de la nuit, vous arriveriez à un chiffre encore plus respectable[1]. » Mais laissons là ces rêveries pour voir la suite du système.

En face du règne de la lumière ainsi développé s'étend l'empire des ténèbres ou du mal. L'un et l'autre existent par eux-mêmes et n'ont pas de commencement. Aussi longtemps qu'ils se renfermèrent chacun dans leurs limites, l'ordre ne fut point troublé ; mais du moment que les puissances de l'abîme, ayant aperçu la lumière des intelligences célestes, éprouvèrent le désir de s'unir et de se confondre avec elles, il en résulta ce que les Basilidiens appelaient *le désordre ou le mélange primitif*[2]. C'est de ce mélange des deux principes que provient le monde visible qui doit son organisation aux esprits inférieurs ou anges du dernier ciel à la tête desquels se place le Dieu des Juifs. Ces esprits inférieurs qui se sont partagé les nations de la terre n'ont réussi qu'à faire une œuvre imparfaite que l'action des ténèbres envahit sur tous les points. Partout le mal s'attache au bien comme la rouille au fer ; l'âme humaine est assiégée par une foule d'esprits qui en constituent les vices et les passions, ce qui faisait dire à Clément d'Alexandrie que l'homme de Basilide, ainsi flanqué d'esprits de toute sorte, ne ressemblait pas mal au fameux cheval de Troie[3]. Donc, pour amener le rétablissement de l'ordre primitif, il faut que les deux principes mêlés dans le monde se séparent de nouveau, que la lumière se dégage du milieu des ténèbres et que l'esprit s'affranchisse de la matière. Basilide concevait cette crise d'épuration sous la

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XVI.
2. Clément d'Alex., *Stromates*, l. II, c. XX.
3. *Ibid.*

forme de la métempsychose : il ne croyait pouvoir expliquer les souffrances de l'homme sur cette terre que par un châtiment de fautes commises dans une vie antérieure. Par là il s'imaginait avoir sauvé le dogme de la Providence qu'il cherchait, par une inconséquence flagrante, à concilier avec son dualisme. Toutefois ces migrations de l'âme d'un corps dans un autre la retiennent toujours sous l'empire des esprits inférieurs qui ont formé le monde et ne sauraient l'élever jusqu'à la source même du bien. C'est pourquoi, voulant arracher les âmes au joug de ces puissances secondaires, dont la principale est le Dieu des Juifs, pour les introduire dans un ordre de choses plus élevé, le Père suprême envoya sur la terre son premier-né qu'on appelle le Christ. Celui-ci descendit sur Jésus lors du baptême dans le Jourdain; et, trompant les regards des hommes sous cette apparence, il se substitua, au moment de la Passion, Simon le Cyrénéen qui fut crucifié à sa place. Ceux qui sont initiés à la connaissance de la vérité que le Christ leur communique échappent pleinement à la domination des puissances de ce monde : cette science et l'élection divine qui en est le principe sont des priviléges de leur nature supérieure par elle-même à celle des autres hommes; aussi nul péché ne peut-il les empêcher d'être sauvés. Mais le nombre de ceux qui se trouvent en possession de la véritable Gnose est bien petit : à peine en est-il un ou deux sur mille. Telles sont du moins les conséquences que les disciples de Basilide tirèrent de la doctrine de leur maître, dont la morale paraît avoir été plus sévère [1].

Il n'est pas, Messieurs, de système gnostique qui renferme des éléments plus contradictoires que celui de Basilide : le fatalisme et le dogme de la Providence, le libre arbitre et l'absence de volonté pour le bien, la responsabilité personnelle et la nécessité absolue du mal viennent s'y rencontrer dans un pêle-mêle d'opinions inextricable. Ici,

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. 24.—Clément d'Alex., *Stromates*, l. II, c. III; l. III, c. I.

le sectaire assimile le pouvoir de pécher au péché lui-même et le déclare digne de châtiment; là, il appelle à son secours la préexistence des âmes pour expliquer les souffrances des justes sur la terre : d'un côté, il établit un antagonisme essentiel entre le principe du bien et le principe du mal; de l'autre, il suppose dans le second une aspiration vers le premier. Ces fluctuations prouvent que divers courants d'idées sont venus traverser la théorie de Basilide développée par Isidore, son fils. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle porte le caractère d'un dualisme assez fortement prononcé. Or la solution dualiste n'est pas plus heureuse que la solution panthéiste. Elle n'explique pas plus que cette dernière comment une substance infinie peut devenir finie sans cesser d'être elle-même. Basilide a beau imaginer trois cent soixante-cinq degrés d'émanations divines avant d'arriver au monde, il lui reste toujours le même passage à franchir : la difficulté se déplace sans décroître. De plus, si le dualisme admet en toute rigueur deux principes coéternels et infinis, il débute par un paralogisme grossier. S'il mitige cette donnée contradictoire dans les termes, et qu'il ramène les deux principes à une source commune où l'un et l'autre viennent se rejoindre, il retombe dans le panthéisme ou dans la doctrine de l'unité de substance, ce qui est le sort le plus fréquent des systèmes dualistes. Voilà ce qu'on peut remarquer également dans la théorie de Schelling, qui est à celle de Saturnin et de Basilide ce que le système de Hégel est à celui de Valentin. D'une part, c'est le panthéisme idéaliste qui ne parvient jamais à sortir de l'idée pure ou de l'être abstrait; de l'autre, le dualisme réaliste de l'esprit et de la matière, du bien et du mal, lequel, après beaucoup de détours et de circuits, revient se fondre dans l'identité absolue.

Saturnin et Basilide avaient frayé la voie à Valentin. Ces trois hommes résument en quelque sorte la métaphysique du gnosticisme dont ils représentent les tendances spéculatives. Leur doctrine est un mélange d'idées chrétiennes,

juives et païennes, qu'ils essayent de combiner entre elles par une tentative de fusion aussi étrange que stérile. En face d'eux apparaît un homme d'une trempe d'esprit toute différente, bien qu'il semble se rapprocher de ses devanciers sur plus d'un point. La partie métaphysique de son système est faible ou n'est qu'un emprunt fait à d'autres théories; mais le côté moral ou pratique de son œuvre offre un caractère d'originalité qui ne permet pas de le ranger dans les écoles de l'Égypte et de la Syrie. Nous avons vu que ces dernières s'accordent sur le rôle inférieur qu'elles assignent au judaïsme dans l'ensemble des religions; le christianisme se présente même à leurs yeux sous la forme d'une lutte du Christ avec le Dieu des Juifs. Par là, elles donnent la main à l'école de l'Asie Mineure dont Marcion est le chef, car c'est de lui que je veux parler. Toutefois, ni l'une ni l'autre n'avaient enseigné que le vrai Dieu fût complétement ignoré du monde avant le règne de l'Évangile. D'après Valentin, la Sagesse avait communiqué le principe spirituel à l'âme humaine dès l'instant de la création; et parmi les Juifs eux-mêmes il y avait eu des *pneumatiques*. Selon Saturnin, le Dieu suprême avait transmis à l'homme l'*étincelle de la vie divine*, après que les anges eurent formé son corps. Chez Marcion, au contraire, la séparation de la Loi et de l'Évangile, de l'Ancien et du Nouveau Testament, est absolue, radicale : pas d'analogie, point d'acheminement progressif; partout des contradictions, des antinomies. Cette théorie est fort singulière; je vais, Messieurs, la résumer d'après saint Irénée et Tertullien.

Tout porte à croire que le prêtre de Sinope, dans le Pont, ne franchit point du premier pas la distance qui sépare l'orthodoxie des erreurs qu'il professa plus tard. Voici comment je m'explique le développement logique de son hérésie. Il y avait dans l'Asie Mineure, sa patrie, comme le prouvent les épîtres de saint Ignace [1], des chrétiens judaï-

1. Voyez *les Pères apostoliques et leur époque*, XVIIe leçon.

sants qui ne se faisaient pas une idée assez nette de la différence entre l'Évangile et la loi mosaïque. Le christianisme leur paraissait un simple développement du mosaïsme rajeuni et restauré, plutôt qu'une nouvelle économie divine dont l'ancienne n'avait été que l'ombre et la figure. Les images grossières sous lesquelles le peuple juif se représentait l'avénement du Messie ne s'étaient pas complétement dissipées dans leur esprit; et la fausse interprétation d'un texte de l'Apocalypse leur faisait prêter une couleur trop matérielle à ce règne de mille ans que saint Justin et saint Irénée comprenaient dans un sens plus relevé. Marcion réagit contre ce mélange d'idées chrétiennes et juives avec toute l'ardeur qu'il puisait dans un sentiment profond de l'Évangile; car nous n'avons aucune raison de supposer la mauvaise foi à l'origine de ses erreurs. Mais, parce que la rectitude de son jugement était loin d'égaler la chaleur de ses convictions, son zèle l'emporta au delà des limites de la modération et de la vérité. Comme Luther, dont il est une ébauche frappante, il finit par attaquer le dogme sous prétexte de vouloir corriger un abus. Pour donner plus de force à sa thèse et relever davantage la supériorité de l'Évangile sur la loi mosaïque, il crut devoir rabaisser l'une au profit de l'autre. Une fois engagé sur la pente de cette critique aussi amère qu'injuste, Marcion ne connut plus de bornes. La différence des deux Testaments grandit à ses yeux de toute la violence de son animosité, pour atteindre au caractère d'une opposition formelle. Nul lien, nul rapport entre eux; tout est contraste, antithèse. D'un côté, une justice sévère et rigoureuse qui va jusqu'à la cruauté, l'esprit de vengeance et de crainte; de l'autre, l'esprit de douceur, de mansuétude, de charité. Tandis que le Dieu des Juifs ordonne à son peuple de soustraire à l'Égypte des vases d'or et d'argent, le Christ défend à ses disciples de porter avec eux jusqu'à un bâton de voyage. Pour venger un affront fait à Élisée, le Dieu des Juifs déchaîne des ours contre une troupe d'en-

fants; le Christ dit au contraire : « Laissez les petits enfants venir à moi. » A la demande d'Élisée, le Dieu des Juifs envoie le feu du ciel pour châtier de faux prophètes; le Christ réprimande ses disciples lorsqu'ils veulent appeler le feu d'en haut sur un bourg de la Samarie, etc. Il résulte de cette comparaison, disait Marcion dans un livre composé à cet effet sous le nom d'*Antithèses*, que le Dieu de l'Évangile diffère du Dieu des Juifs. Ce dernier n'est qu'un être inférieur, subalterne, dont le caractère est la justice et non la bonté. Après s'être choisi un peuple, il lui avait donné une loi et fait annoncer par des prophètes un Messie temporel qui assurerait aux Juifs l'empire du monde. Quant au Dieu suprême, ni juste, ni prophète, personne ne l'avait connu avant la révélation du Christ, qui n'est pas le Messie promis par le Dieu des Juifs, mais le Dieu suprême, lequel a paru subitement la quinzième année de Tibère, sans que son avénement fût d'aucune façon ni préparé ni prédit.

Telle est l'antithèse radicale imaginée par Marcion entre la Loi et l'Évangile, entre les deux notions de justice et de bonté, entre le Dieu suprême et le Dieu des Juifs ; elle fait le fond de son système. S'il s'était borné à dire qu'il y a dans l'économie providentielle un développement ou un progrès, que la Loi n'a pas la perfection de l'Évangile, que la justice est le caractère distinctif de l'une, et la charité celui de l'autre, il n'eût point dépassé cette modération de jugement qui consiste à tenir compte des différences sans méconnaître les analogies. Mais rien n'était plus contraire aux tendances de Marcion que l'esprit de conciliation : c'est l'homme des antinomies; il cherche ce qui divise et non ce qui rapproche. Aussi, conséquent à lui-même, il retrancha du Nouveau Testament tout ce qui lui paraissait avoir le moindre rapport avec le mosaïsme. Il commença par rejeter l'Apocalypse de saint Jean, sans doute pour couper court par là aux interprétations des millénaires; ce premier pas le conduisit bientôt à proscrire

les autres écrits de cet apôtre. L'audacieux sectaire ne s'en tint pas à cet essai. Il prit les quatre Évangiles et, taillant ici et là, effaçant, ajoutant, corrigeant, il s'arrangea un Évangile à sa façon. Puis, devançant de quinze siècles les rationalistes protestants, il lui sembla que saint Jacques et saint Pierre étaient restés trop entachés de judaïsme; dès lors, leurs épîtres ne purent trouver grâce devant lui. Il n'épargna que saint Paul qui, seul, par ses luttes avec les chrétiens judaïsants, lui parut un véritable apôtre du Christ; mais, sous prétexte que les épîtres de saint Paul avaient subi des altérations, il y supprima tout ce qui ne cadrait pas avec ses opinions. Quand il eut ainsi réduit le Nouveau Testament à sa plus simple expression, il ne lui resta entre les mains qu'un Évangile de sa fabrique et quelques épîtres de saint Paul remaniées à sa guise. Déjà, Messieurs, sans aller plus loin, nous pouvons dire que la critique protestante a le droit de chercher parmi les gnostiques le premier modèle de ses procédés.

Toutefois, il manquait une base métaphysique au système de Marcion; car il s'agissait de déterminer dans quel rapport se trouve le Dieu des Juifs avec le Dieu suprême, et à quel degré ils participent l'un et l'autre à la création ou au gouvernement du monde. Or, comme nous le disions tout à l'heure, l'esprit critique et positif de Marcion n'était guère porté vers les spéculations transcendantes. Aussi ne faut-il pas s'attendre à rencontrer chez lui quelque chose qui ressemble aux trente éons de Valentin ou aux trois cent soixante-cinq mondes intellectuels de Basilide: son imagination est loin d'avoir une telle fécondité. Cependant, je le répète, il fallait à sa théorie religieuse une base philosophique. Suivant le témoignage des Pères, il la trouva dans les doctrines de Cerdon, gnostique syrien, avec lequel il eut des relations à Rome où il s'était rendu après son expulsion de Sinope. A côté du Dieu suprême il admit, comme deuxième principe, une matière coéternelle dont le monde

a été formé et qui est la source ou le siége du mal. En raison de sa pureté infinie, le Dieu suprême ne pouvait d'aucune façon entrer en contact avec la matière pour l'organiser. C'est le Dieu des Juifs qui est en même temps l'auteur du monde ou le Démiurge. Ici se présente une question que les témoignages de l'antiquité ne permettent pas de résoudre avec certitude. Le Démiurge a-t-il, dans la pensée de Marcion, une existence indépendante du Dieu suprême, ou bien procède-t-il de ce dernier ? Dans le premier cas, que suppose saint Épiphane, l'adversaire du mosaïsme aurait admis trois principes des choses : Dieu, la matière et un être intermédiaire dont l'activité s'est déployée dans la production du monde. Suivant l'autre hypothèse, que semble favoriser l'ensemble de ses doctrines, il aurait envisagé le Démiurge comme un esprit subalterne émanant du Dieu suprême, un ange d'un ordre quelconque, à l'exemple de Saturnin et de Basilide. J'incline à penser que Marcion lui-même ne se rendait pas bien compte de la liaison de ses idées sur ce point difficile. Toujours est-il que ce gnostique attribue au Démiurge l'organisation de la matière et la formation de l'homme; mais le pouvoir limité de cet ordonnateur du monde, ajoute-t-il, ne lui avait permis de produire qu'une œuvre extrêmement imparfaite. L'homme, tel qu'il est sorti des mains du Démiurge, est soumis à l'empire des démons, sans qu'il puisse leur résister; il est incapable d'arriver par ses propres efforts à la connaissance du vrai Dieu, ni même d'en soupçonner l'existence. Pas plus que la loi mosaïque, la nature extérieure ne pouvait lui en donner la moindre idée. Loi et nature, judaïsme et paganisme, tout était frappé d'une impuissance absolue pour le bien et pour le vrai. Dieu ne s'est manifesté que par le Christ. Or le Christ n'avait rien de commun avec ce monde extérieur et matériel dont le Démiurge est l'auteur; son corps était un pur fantôme sans réalité. Il n'a pu naître d'une vierge ni converser parmi les hommes autrement qu'en apparence; sinon il eût été assujetti aux

lois de la nature établies par le Démiurge. Aussi, pour être véritablement le disciple du Christ, il faut affranchir l'esprit des liens de la matière, s'abstenir avec soin de l'usage de la viande, rejeter avec horreur le mariage comme une institution du Démiurge et que le Dieu suprême réprouve. Telles sont les conséquences auxquelles aboutit la théorie de Marcion dans son application aux devoirs de la vie chrétienne.

Nous venons d'analyser les principaux systèmes gnostiques. Valentin, Saturnin et Basilide, d'une part, Marcion, de l'autre, voilà les noms qui se détachent du milieu de ces groupes divers formés par les hérétiques des deux premiers siècles. Saint Irénée mentionne bien encore quelques sectes à côté de celles-là, mais elles rentrent dans les précédentes, ou n'ont qu'une importance secondaire pour le sujet qui nous occupe. Ainsi, Simon le Mage et Ménandre n'ont fait que frayer la voie à Saturnin et à Basilide. Les ophites se rattachent à Valentin, malgré quelques particularités qui les distinguent. Bardesane, que l'évêque de Lyon a complétement passé sous silence, tient à la fois de l'école d'Égypte et des sectes de la Syrie. D'un autre côté, nous avons déjà eu occasion d'étudier une troisième branche du gnosticisme en examinant le système judaïco-chrétien contenu dans le roman théologique des Clémentines. Resterait, pour achever cette exposition, l'école semi-païenne à laquelle Carpocrate et son fils Épiphane ont attaché leur nom; mais on y remarque si peu d'éléments chrétiens qu'il est inutile de s'y arrêter. Ce qui la caractérise, c'est le mépris profond qu'elle affecte pour toute espèce de loi morale. A ses yeux, le bien et le mal dépendent uniquement de l'opinion qu'on s'en fait; justice et injustice, tout cela n'est qu'un mot, et les actions humaines sont indifférentes de soi. Conséquents à leurs principes, les disciples de Carpocrate, devançant les plus hideuses propositions du communisme moderne, enseignaient que chacun est libre de suivre à son gré les penchants de sa nature :

partant de là, ils niaient le droit de propriété et admettaient la communauté des femmes. Il en était résulté parmi eux un déréglement de mœurs si épouvantable que saint Irénée osait à peine y croire [1] : tant le christianisme s'était altéré dans l'esprit de ces hommes qui rétrogradaient vers les licences les plus effrénées de la morale païenne! Aussi le Christ était-il pour eux un simple philosophe qu'ils plaçaient sur le même rang que Pythagore et Platon. On peut, disaient-ils, s'élever au-dessus de lui par une indifférence plus complète pour les choses de ce monde. Évidemment, Messieurs, cette école de cyniques, plus rapprochée de Diogène ou d'Épicure que de l'Évangile, ne mérite pas l'attention : ce serait lui faire trop d'honneur que de s'étendre au long sur un amalgame d'idées qui échappe à l'analyse par l'absence de toute doctrine sérieuse.

Saint Irénée termine par ces paroles l'exposition des systèmes gnostiques : « Nous nous sommes efforcé d'étaler à vos yeux ce pêle-mêle d'opinions mal assorties, afin que vous les fassiez connaître à votre tour. Or, les produire au grand jour, c'est déjà les avoir à demi réfutées. Il en est à cet égard comme d'une bête féroce que recèle dans ses retraites une épaisse forêt et dont on se rend facilement maître en abattant tout autour les parties les plus touffues : le monstre alors ne peut plus se cacher ; on évite ses atteintes parce qu'on voit tous ses mouvements ; et comme on peut le viser en lançant des traits contre lui, il est bientôt blessé à mort... Dans le livre suivant, nous nous appliquerons à réfuter en détail toutes ces doctrines, comme nous vous l'avons promis, sans leur faire grâce sur aucun point. C'est ainsi qu'après avoir forcé le monstre dans son repaire, nous le frapperons de nos traits pour achever sa destruction [2]. » Avant de suivre l'évêque de Lyon dans la réfutation des systèmes gnostiques, et d'examiner les

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. XXV.
2. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. XXXI.

principes qui dominent son argumentation, il importe de remonter avec lui aux sources des étranges théories que nous venons d'analyser. Ces sources, nous les trouverons dans la philosophie grecque et dans les religions orientales.

QUATORZIÈME LEÇON

Les sources de la Gnose. — Appréciation du sentiment de saint Irénée sur ce point. — Comparaison des systèmes gnostiques avec la philosophie et la mythologie grecques. — Platon et Valentin. — La philosophie juive dans ses rapports avec le gnosticisme. — Philon, intermédiaire entre Platon et les gnostiques. — Le mysticisme arithmétique de la Cabale et la numération symbolique de la Gnose. — Théorie religieuse et philosophique du Zohar rapprochée du système de Valentin. — Le Zend-Avesta ou le zoroastrisme comparé aux doctrines de Saturnin et de Basilide. — Le brahmanisme et le bouddhisme. — Conclusion : la Gnose est un vaste syncrétisme dans lequel sont venues se fondre la plupart des doctrines religieuses et philosophiques de l'ancien monde.

Messieurs,

L'analyse d'un système religieux ou philosophique conduit naturellement l'esprit à en rechercher les origines. Lorsqu'il s'agit d'une révélation divine, la question est bien simple : l'idée même d'une religion révélée implique l'hypothèse d'une source surnaturelle, et tout se réduit à prouver que Dieu a réellement parlé par l'organe de ses envoyés. Mais il n'en est pas de même des doctrines auxquelles les hommes ont attaché leur nom et qui se présentent comme le fruit de leurs méditations. Aucune d'elles ne saurait prétendre à un degré d'originalité suffisant pour qu'il soit impossible de la rattacher à quelque source antérieure d'où elle dérive en partie. Cette remarque s'applique surtout aux théories que saint Irénée réfute dans le Traité contre les hérésies : par son caractère syncrétiste, le gnosticisme suppose des sources aussi multiples que les éléments dont il est formé. Déjà même, comme nous l'avons démontré il y a quelque temps, l'idée fondamentale de la Gnose avait ses racines dans le passé. Elle répondait à la distinction fort ancienne qu'avait imaginée l'orgueil des castes sacerdotales de l'Orient entre un enseignement exo-

térique destiné à la foule et un enseignement ésotérique qui ne devait pas franchir l'enceinte des sanctuaires. Elle prolongeait la ligne de démarcation tracée par les philosophes de l'antiquité entre une religion faite pour le peuple et une autre réservée aux savants. Elle était en germe dans la prétention qu'affichait l'école juive d'Alexandrie, Philon à sa tête, de posséder seule la clef des Écritures au risque d'y introduire à sa suite Pythagore et Platon. Enfin les docteurs cabalistes de la Palestine l'avaient formulée en revendiquant le privilége d'une tradition mystérieuse dont ils reculaient l'origine dans la nuit des temps. Bref, l'idée de la Gnose n'était pas nouvelle. Il s'agit à présent de soumettre à l'analyse ce syncrétisme étrange, afin d'en rapporter les éléments constitutifs aux divers corps de doctrines dont ils faisaient partie avant de se réunir. Par là, je n'entends pas contester au gnosticisme tout caractère d'originalité. A coup sûr, c'était une tentative aussi neuve que téméraire de vouloir combiner les opinions religieuses et philosophiques du vieux monde avec les données de la révélation chrétienne; mais cet essai tenté par les gnostiques prouve précisément qu'ils avaient sous la main des matériaux plus anciens que leur œuvre.

Avec la sûreté de coup d'œil qui le distingue, saint Irénée signale dans la mythologie et la philosophie grecques une première source du gnosticisme. Il n'y a pas lieu d'être surpris de ce rapprochement lorsqu'on pense qu'Alexandrie, le principal foyer de ces bizarres théories, était devenue le point central du mouvement scientifique dans le monde gréco-romain. « C'est à la *Théogonie* du poëte comique Antiphane, disait l'évêque de Lyon aux valentiniens, que vous avez emprunté votre système sur l'origine des choses. Suivant cet auteur, le Chaos est fils du Silence et de la Nuit; la Nuit et le Chaos donnent ensuite naissance à l'Amour; l'Amour engendre la Lumière, et ainsi de suite. Vous n'avez eu qu'à changer les termes pour obtenir vos couples d'éons. Homère avait fait sortir les dieux de l'Océan

et de Thétis : vous avez mis en place l'Abîme et le Silence : pure question de mots. Quand vous dites que le Sauveur a été formé par tous les éons réunis, dont chacun lui donne ce qu'il a de meilleur, vous ne faites que répéter la fable de Pandore rapportée par Hésiode. Après les poëtes, viennent les philosophes dont les dépouilles ont servi à vous enrichir. Avec quelques lambeaux arrachés de leurs ouvrages, vous avez formé un tissu sans consistance et qui se rompt au moindre choc : cette friperie philosophique compose tout votre bagage. Mais en vain essayez-vous de rajeunir par un vernis de nouveauté ces théories tombées en désuétude, il vous est impossible d'en dissimuler l'origine. L'Abîme est à vos yeux ce que l'Eau était pour Thalès et l'Espace immense pour Anaximandre, le principe générateur de toutes choses. Épicure et Démocrite avaient longuement disserté sur le vide et les atomes, appelant atomes ce qui existe, et vide ce qui n'existe pas : à leur exemple, vous n'admettez de réalité que dans le Plérome, en dehors duquel il y a le vide ou le néant. Vos éons sont une simple copie des idées de Platon. Vous avez emprunté au même philosophe l'hypothèse d'une matière préexistante au monde; aux stoïciens, le système de la fatalité; aux cyniques, celui de l'indifférence des actions humaines. Aristote vous a enseigné l'art de noyer toutes les questions dans un amas de subtilités ou de paroles oiseuses, et les pythagoriciens vous ont prêté leurs rêves sur le sens mystérieux et la vertu créatrice des nombres. Et maintenant, conclut l'évêque de Lyon, je vous demanderai si ces hommes dont vous vous êtes approprié les doctrines ont connu la vérité ou non. Dans le premier cas, à quoi bon la venue du Christ sur la terre ? Dans le second, comment pourriez-vous, en répétant leurs erreurs, vous flatter d'enseigner la vérité? Non, toute votre science se réduit à faire revivre de vieilles fables sous une forme qui trompe par sa nouveauté [1]. »

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XIV.

Telle est la première source du gnosticisme d'après saint Irénée. On peut contester, sans nul doute, dans ce rapprochement de détails la justesse de quelques traits : les rapports d'Aristote, en particulier, avec les spéculations de la Gnose sont trop indirects pour qu'il faille s'y arrêter; mais la thèse générale est incontestable au fond. La mythologie et la philosophie grecques ont exercé une influence notable sur ces combinaisons d'idées chrétiennes et païennes. Déjà nous avons remarqué la couleur toute polythéiste que revêt cette échelle d'éons qui procèdent les uns des autres par couples et par syzygies : vous diriez la théogonie d'Homère ou d'Hésiode reparaissant sous des noms empruntés à la langue chrétienne. Il est évident que ces idées humaines de mariage et de génération appliquées à l'ordre divin sont tout à fait dans le goût du symbolisme grec dont elles reproduisent la donnée fondamentale. Mais ce qui n'est pas moins sensible dans les théories transcendantes de la Gnose, c'est la trace des doctrines philosophiques de la Grèce. La base du système de Valentin est toute platonicienne; et, comme l'a fort bien observé Tertullien après saint Irénée, les éons du théosophe égyptien ne sont pas autre chose que les idées de Platon hypostasiées suivant la coutume de l'esprit oriental [1]. Qu'est-ce, en effet, que ces êtres métaphysiques, exemplaires et types du monde inférieur, sinon les formes divines, substantielles, absolues, dont le chef de l'Académie voit un simple reflet dans les choses de la terre et qu'il appelle dans le *Timée* des dieux éternels? Valentin n'admet rien de réel en dehors du Plérome ou des éons, de même que Platon attribue aux idées seules une existence véritable; le reste n'est qu'images, fantômes. Pour le philosophe grec, l'union de l'âme avec le corps équivaut à une chute de l'esprit dans la matière : le gnostique panthéiste s'empare de cette opinion qu'il généralise pour assigner au monde lui-même

1. Tertullien, *de Animâ*, 18. — Saint Irénée, I, 7; II, 7 et 14.

le caractère d'une déchéance de Dieu qui tombe dans les conditions du fini. Il n'y a pas jusqu'au mythe valentinien de la Sophia, sur lequel porte tout le système, qui ne semble une imitation du mythe platonicien d'Éros ou de l'Amour : cet être allégorique qui personnifie dans le *Phèdre* l'aspiration de l'âme vers le beau absolu rappelle sans contredit l'éon Sophia et ses élans passionnés vers le monde divin. Quand Valentin distingue dans l'âme trois principes qu'il appelle pneumatique, psychique et hylique, il se borne à reproduire le sentiment de Platon qui divisait l'âme en trois parties, supérieure, moyenne et inférieure. Ce rapport d'influence devient encore plus manifeste lorsqu'on songe que le philosophe grec, lui aussi, confondait le vice de la volonté avec la limite de l'intelligence, et faisait consister la rédemption de l'âme dans une sorte de connaissance supérieure qu'il appelait la science des idées, absolument de la même façon que les gnostiques. Enfin, si l'on considère qu'il enseignait l'éternité de la matière dans laquelle il plaçait à son tour le siége et la source du mal, il est impossible de concevoir le moindre doute sur l'exactitude de la thèse de saint Irénée relativement aux emprunts faits par le gnosticisme à la philosophie grecque. Toutefois, Messieurs, je dois l'avouer, le passage de Platon aux gnostiques me paraît trop brusque pour qu'il ne faille pas supposer entre eux un intermédiaire. Ce n'est pas en droite ligne que Valentin et ses rivaux procèdent du disciple de Socrate : bien que réelle, cette filiation est indirecte. Le Platon qu'ils ont connu et imité, ce n'est plus simplement le représentant de l'hellénisme tel que ses écrits nous le révèlent, mais Platon habillé à l'orientale, Platon modifié au contact d'une doctrine étrangère, Platon hébraïsant; en un mot, Philon.

C'est, Messieurs, par le canal de Philon que la philosophie grecque est arrivée aux gnostiques alexandrins parmi lesquels Valentin et Basilide occupent le premier rang. Saint Irénée ne me paraît pas avoir étudié les écrits

de cet homme dont l'influence a été si considérable sur le mouvement des hérésies pendant les premiers siècles; sinon, il eût signalé en lui le précurseur immédiat des sectaires qu'il combattait. Comment supposer, en effet, que ces derniers, Juifs de naissance pour la plupart et originaires de l'Égypte, aient pu ignorer les hardiesses de cet écrivain puissant dont la trace se fait sentir jusque dans Clément d'Alexandrie et dans Origène? Du reste, il suffit de jeter un coup d'œil sur la théorie de Philon pour en saisir l'affinité avec la Gnose [1]. Quand le chef de l'école juive d'Alexandrie place au début de sa méthode critique l'antithèse du sens littéral des Écritures qu'il sacrifie sans scrupule, et du sens spirituel qu'il interprète à sa façon, il fraye la voie à cette polémique haineuse contre le mosaïsme traditionnel dont les gnostiques rapporteront l'origine aux esprits inférieurs ou qu'ils déclareront indigne du Dieu suprême. C'est lui qui fournit à Valentin et à Basilide la distinction entre un Dieu caché en lui-même, inconnu, sans nom, et un Dieu qui se manifeste, qui se déploie dans la totalité de ses forces. Ces forces ou puissances divines [2] tiennent le milieu entre les idées de Platon et les éons des gnostiques : ce ne sont plus de simples formes intellectuelles, ce ne sont pas encore de véritables hypostases, mais des manifestations indécises qui participent à la fois de ce double caractère. Toujours est-il que Philon a fait un grand pas vers les gnostiques, auxquels un peu d'imagination suffira pour transformer ces puissances divines en êtres personnels et introduire dans leur Plérome ces créations inachevées. Il ne leur a pas même laissé la peine de chercher des noms : la Sagesse, la Parole, l'Homme, l'Église figurent déjà parmi ces forces éternelles émanées

1. Voyez pour le système de Philon *les Pères apostoliques et leur époque*, leçon V. — *Les Apologistes chrétiens au* IIe *siècle, saint Justin*, leçon XVII. — IIe volume, leçon XIII, etc.

2. Δύναμεις τοῦ ὄντος. Philon est si peu éloigné de personnifier les puissances divines qu'il les compare aux satrapes qui entourent le trône d'un monarque de l'Asie. *De Confus. ling.*, édit. Mangey, I, p. 431.

du sein de Dieu. Évidemment les éons de Valentin ne sont que les idées de Platon devenues les puissances de Philon et hypostasiées comme telles. Je laisse de côté les autres traits de ressemblance, pour ne plus m'en tenir qu'à un seul. Le principe fondamental développé par Philon, c'est que Dieu ne saurait se montrer aux hommes sous une forme réelle, ni se mettre en contact avec la matière qui est le siége et la source du mal, encore moins prendre un corps pour l'unir à soi par un lien personnel : partant de là, le Juif d'Alexandrie réduisait les théophanies de l'Ancien Testament à de purs phénomènes sans réalité sensible. Les gnostiques adoptèrent également ce principe qui heurte de front le dogme de l'Incarnation : pour éloigner du Christ tout rapport avec la matière, Valentin et Marcion ne virent dans son corps qu'un fantôme, une vaine apparence; et Basilide, devançant Nestorius, n'admit qu'un lien moral entre le Christ et Jésus de Nazareth. Il résulte de cette comparaison, qu'il me serait facile d'étendre plus au long, que Philon a servi d'intermédiaire entre Platon et les gnostiques auxquels il a du reste préparé le chemin par ses propres théories.

Avec Philon nous sommes en présence de la philosophie juive dans ses rapports avec le gnosticisme. Or la philosophie juive se divise en deux branches dont l'une suit la direction de l'Égypte, tandis que l'autre se développe en Palestine. Ici, la Cabale; là, l'école d'Alexandrie : tels sont les deux foyers du mouvement scientifique parmi les Juifs devenus infidèles à la religion de leurs pères. Saint Irénée va nous mettre sur la voie qui conduit à la découverte de cette nouvelle source de la Gnose.

Parmi les caractères d'extravagance qu'offrent les systèmes gnostiques, il n'en est aucun qui frappe plus vivement que ces bizarres combinaisons de chiffres auxquelles ils attachent une si grande importance. L'évêque de Lyon nous initie à ce jeu puéril auquel se livraient des hommes qui trouvaient sans doute la foi chrétienne trop simple,

je dirai presque trop raisonnable. Il leur fallait quelque chose de plus profond, c'est-à-dire de plus étrange. Avec les vingt-quatre lettres de l'alphabet grec ils prétendaient expliquer Dieu, l'homme et le monde. Ils décomposaient chaque mot, calculaient la valeur numérique des lettres, multipliaient ces divers produits l'un par l'autre et arrivaient ainsi à des résultats prodigieux. Pour vous donner un échantillon de ce mysticisme arithmétique, je citerai l'application que Marc, disciple de Valentin, faisait de l'alphabet au corps humain :

« Voyez-vous, s'écriait-il avec emphase, cet être extraordinaire ? Sa tête est formée par alpha et oméga; son cou, par bêta et psi ; gamma et chi forment ses épaules et ses mains ; sa poitrine est un delta et un phi; sa ceinture est représentée par epsilon et upsilon; son dos par zéta et tau ; à son ventre il porte êta et sigma ; à ses cuisses, thêta et rhô ; ses genoux sont marqués par iota et pi ; l'os tibial, par kappa et omicron ; les jambes, par lambda et xi ; ses pieds, enfin, par mu et nu. Voilà le corps de la Vérité ou l'homme [1]. »

Il est impossible de pousser plus loin le culte de la déraison. C'est le procédé d'un homme auquel l'absurdité tient lieu de profondeur, et qui, voulant paraître original, ne réussit qu'à être bizarre. Après avoir tourmenté l'alphabet pour lui faire rendre leurs doctrines, les gnostiques passaient à la nature extérieure dans laquelle ils retrouvaient une nouvelle confirmation de leurs calculs. D'abord, ce sont les quatre éléments, le feu, la terre, l'eau et l'air, qui naissent à l'image de la Tétrade supérieure. Puis leurs propriétés, au nombre de quatre, s'unissent à eux pour compléter l'expression de l'Ogdoade : c'est le chaud, le froid, le sec et l'humide. Ensuite voici venir dix puissances qui représentent la Décade : les sept planètes, le cercle qui les enveloppe, le soleil et la lune. Enfin les douze signes du

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. XIV.

zodiaque sont le symbole évident de la Dodécade. Quant aux trente éons réunis, ils sont figurés par la révolution périodique de la lune en trente jours, etc. De l'alphabet et de la nature les gnostiques arrivaient à l'Écriture sainte qu'ils soumettaient à une analyse encore plus raffinée. Partout où ils rencontraient le nombre douze, par exemple, ils voyaient un emblème de la Dodécade : dans les douze fils de Jacob donnant naissance aux douze tribus; dans les douze pierres précieuses qui ornaient le rational du grand prêtre ; dans les douze hommes qui portaient l'arche, dans les douze apôtres, et ainsi de suite. Ils faisaient de même pour l'Ogdoade et pour la Décade. Bref, c'est l'abus du symbolisme poussé à un degré où la spéculation cesse d'être sérieuse, où l'esprit ne connaît plus d'autre règle que l'arbitraire et la fantaisie [1].

Eh bien, Messieurs, quelle est la source de ce mysticisme arithmétique qui forme un des éléments de la Gnose? Cette source, vous l'avez nommée, car le terme qui la désigne est devenu synonyme de numération symbolique : c'est la Cabale, telle qu'elle se présente à nous dans le Sepher Ietzirah ou *Livre de la création*, et dans le Zohar ou *la Lumière*. En effet, bien que ces deux monuments de la philosophie juive remontent seulement, sous leur forme actuelle, au Ier ou au IIe siècle de l'ère chrétienne, peut-être même en partie à une époque plus rapprochée de nous, les théories et les traditions qu'ils renferment sont, au jugement de tous les savants, de beaucoup antérieurs à leur rédaction. Or il règne une conformité manifeste entre les combinaisons de nombres que nous rencontrons dans ces deux livres et celles dont nous venons de parler. Toutefois les docteurs cabalistes de la Palestine n'avaient à leur service que les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, au lieu de vingt-quatre dont se composait l'alphabet grec des gnostiques. De là une différence assez sensible dans l'appli-

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. XIV-XIX.

cation du principe. Ce sont les nombres trois, sept et douze que le *Livre de la création* cherche à retrouver dans l'univers comme la base et la forme de tout ce qui est : le nombre trois dans les éléments, l'eau, l'air et le feu; le nombre sept dans les sept planètes, dans les sept jours de la semaine; le nombre douze dans les douze signes du zodiaque, dans les douze mois de l'année, etc. [1]. En ajoutant les dix premiers nombres aux vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, le code cabalistique arrive aux trente-deux voies merveilleuses de la Sagesse, « avec lesquelles, dit-il, le Dieu élevé et saint a fondé son nom [2]. » Assurément, je le répète, il y a quelques divergences entre ces supputations et celles de Valentin ou de ses disciples, mais la méthode est identique de part et d'autre. Il y a plus, Messieurs, la métaphysique de la Cabale elle-même a passé tout entière dans la Gnose, du moins dans le système de Valentin qui en est l'expression la plus complète. Pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à examiner rapidement la théorie religieuse et philosophique du Zohar.

D'après le Zohar, Dieu est d'abord conçu comme l'Être non manifesté, caché en lui-même, sans nom et sans forme, l'Inconnu des inconnus. Ainsi concentré en soi, il est moins ce qui est que ce qui n'est pas, l'Être indéterminé ou le non-être [3]. Du premier pas nous rencontrons l'Abîme silencieux que le gnosticisme place au point de départ de sa théogonie. Pour sortir de l'abstraction pure et arriver à l'existence concrète, Dieu a besoin de se déterminer. Alors commence, par une évolution logique, la série des manifestations divines qui s'appellent les dix séphiroth ou les dix nombres. De l'Ensoph ou de l'Infini émanent successivement la Couronne, la Sagesse et l'Intelligence, la Miséri-

1. *Sepher Ietzirah*, c. II, prop. 1 et 2; c. III, prop. 3 et 4; c. IV, prop. 1, 2, 3; c. V, prop. 1 et 2. Édit. de Mantoue, 1565.
2. *Ibid.*, c. I, prop. 1.
3. *Zohar*, IIe partie, fol. 42 verso et 43 recto. Édit. d'Amsterdam.

corde et la Justice, la Beauté, le Triomphe et la Gloire, le Fondement, la Royauté. Voilà bien, si je ne me trompe, le modèle des catégories de Valentin et de Basilide. Comme les trente éons de la Gnose, les dix séphiroth de la Cabale ne sont pas autre chose que les noms de la divinité, ses attributs intellectuels et moraux personnifiés suivant un mode de conception familier à l'Orient; et pour rendre l'analogie encore plus frappante, le Zohar suppose également que ces êtres métaphysiques procèdent les uns des autres par couples ou par syzygies; « car, dit-il, tout ce qui existe, tout ce qui a été formé par l'Ancien, béni soit son nom! ne peut subsister que par un mâle et par une femelle[1]. » Ce principe de la Cabale, en nous conduisant à la source de la théorie valentinienne, est de nature à diminuer l'étonnement qu'inspire cette dernière. Il va sans dire, Messieurs, que ces étranges hypostases se réduisent au fond à de simples aspects de l'Être divin : le Zohar l'indique lui-même en leur appliquant la singulière dénomination de *grand* ou de *petit visage*[2]; mais il suffit, pour le sujet qui nous occupe, d'avoir observé que la ressemblance entre la Gnose et la Cabale est parfaite sur ce point. De même que pour Valentin rien n'existe ni ne saurait exister en dehors du Plérome, ou de la substance divine, ainsi, dans le Zohar, Dieu est appelé « l'Être unique, malgré les formes innombrables dont il est revêtu[3]. » Ici comme là, nous trouvons le panthéisme aussi rigoureusement formulé que dans Spinoza ou dans Hégel. Mais un nouveau trait va faire ressortir avec plus d'évidence la complète identité de principes entre les deux théories que nous rapprochons l'une de l'autre. Nous avons vu que la première série des émanations divines de Valentin vient se terminer à l'Homme et à l'Église, c'est-à-dire à l'homme

1. *Zohar*, IIIe partie, fol. 290 recto.
2. *Zohar*, IIIe partie, fol. 10 verso.
3. *Zohar*, Ire partie, fol. 21 recto.

collectif ou à l'humanité : ce qui signifie sans le moindre doute que l'humanité est la suprême manifestation de Dieu ou, comme l'exige la doctrine de l'unité de substance, est Dieu lui-même manifesté. Or, que dit le Zohar de son côté? Il appelle l'ensemble des manifestations divines ou les dix séphiroth réunies, l'homme primitif ou céleste, l'homme idéal, le type générique de l'homme ou sa forme universelle, *Adam Kadmon.* D'où il suit, comme le Zohar l'énonce clairement, que la forme de l'homme est la forme même de Dieu, que l'idée de l'humanité est identique à celle de Dieu manifesté, en d'autres termes, que Dieu se réalise ou prend conscience de lui-même par l'homme et dans l'homme [1]. Ici encore, Valentin et les cabalistes tendent la main pardessus les siècles aux panthéistes modernes [2]. Reste la doctrine sur le monde pour achever le parallèle. Or, d'après ce que nous venons de voir, le monde de la Cabale ne peut être que le résultat d'une série descendante d'émanations divines dont la dernière vient toucher à la matière comme à l'extrême limite de l'existence. La matière est, en effet, la partie inférieure de cette lampe mystérieuse sous l'image de laquelle le Zohar symbolise l'Être unique, et qui brille à son sommet de la flamme pure de l'esprit [3]. Tout se fait

1. « La forme de l'homme renferme tout ce qui est dans le ciel et sur la terre, les êtres supérieurs comme les êtres inférieurs; c'est pour cela qu'elle est la forme de l'Ancien des Anciens. » *Zohar*, III[e] partie, fol. 144 recto.

2. S'il pouvait rester le moindre doute sur l'analogie que nous signalons, nous citerions cette page du Zohar, qu'on dirait empruntée à Hégel : « Venez et voyez : la pensée est le principe de tout ce qui est; mais elle est d'abord ignorée et renfermée en elle-même. Quand la pensée commence à se déployer, elle arrive à ce degré où elle devient l'esprit : parvenue à ce point, elle prend le nom d'intelligence et n'est plus comme auparavant renfermée en elle-même. L'esprit, à son tour, se développe au sein même des mystères dont il est entouré, et il en sort une voix qui est la réunion de tous les chœurs célestes, une voix qui se répand en paroles distinctes et en mots articulés, car elle vient de l'esprit. Mais en réfléchissant à tous ces degrés, on voit que la pensée, l'intelligence, cette voix et cette parole *sont une seule chose,* que la pensée est le principe de tout ce qui est, que nulle interruption ne peut exister en elle. La pensée elle-même se lie au non-être et ne s'en sépare jamais. » *Zohar*, I[re] partie, fol. 246 verso.

3. *Zohar*, I[re] partie, fol. 51 recto.

en vertu d'un mouvement qui descend toujours, par une expansion graduelle de l'être ou de la pensée divine, et les éléments dont ce monde est composé ne sont que l'esprit se matérialisant de plus en plus[1]. C'est l'idée même qui domine la cosmogonie de Valentin où la lumière devient le sourire de la Sagesse; les eaux, ses larmes, etc. En résumé, tout cela nous autorise pleinement à voir dans les doctrines de la Cabale une des principales sources du gnosticisme.

Mais, Messieurs, si le symbolisme arithmétique de la Cabale et sa théologie se réfléchissent dans la Gnose, nous ne saurions nous en tenir là pour expliquer l'origine d'une erreur si complexe et qui se produit sous tant de faces. Il y a tout un groupe de systèmes gnostiques dont l'idée mère n'est pas à beaucoup près celle de la Cabale : je veux parler des systèmes dualistes. Car, loin d'admettre deux principes des choses, les docteurs cabalistes y substituaient l'unité absolue et l'émanation de tous les êtres d'une seule et même source. C'est donc à une autre influence que nous devons attribuer le caractère ou la forme dualiste qui a prévalu dans les écoles de Saturnin et de Basilide. Or, quelle est la théorie religieuse ou philosophique dans laquelle cette grande antithèse entre l'esprit et la matière, le bien et le mal, s'était élevée jusqu'à une opposition de principes coéternels et infinis? C'est, Messieurs, la théorie de Zoroastre ou du Zend-Avesta.

En passant de la Cabale au Zend-Avesta pour chercher dans les doctrines de Zoroastre une des sources de la Gnose, nous ne franchissons pas une distance aussi considérable que semblerait l'indiquer la différence des contrées et des peuples. Il est incontestable, en effet, que le parsisme a eu sa part d'influence dans le développement des idées cabalistiques. La captivité de Babylone avait mis les Juifs

1. *Zohar*, Ire partie, fol. 20 recto; *Sepher Ietzirah*, c. I, prop. 9-12.

en contact avec les Chaldéens et les Perses, et l'on conçoit fort bien qu'un séjour prolongé au milieu de ces derniers ait dû les initier à leurs croyances religieuses. L'exemple de Daniel et de ses compagnons suffit pour montrer que les captifs n'étaient pas toujours exclus des dignités publiques ni d'un commerce d'idées suivi avec les savants de la nation. Certainement, je me hâte de le dire, la masse des exilés était peu accessible à l'influence d'un culte étranger : la loi de Moïse élevait une barrière infranchissable entre les vaincus et les vainqueurs, et les conséquences qu'on a voulu tirer de la captivité de Babylone pour appuyer l'hypothèse d'une modification de la religion mosaïque elle-même ne se déduisent d'aucun fait certain. Au contraire, cette épreuve critique dans la vie nationale du peuple juif eut pour résultat d'amener chez lui un redoublement de ferveur pour la loi de ses pères. C'est précisément à partir de cette époque qu'on le trouve concentré en lui-même, plus attaché que jamais à la lettre des Écritures, plein d'aversion pour ce polythéisme des nations qui lui avait paru si attrayant aux anciens jours de son histoire. Mais, si l'exil ne fit que retremper la foi d'Israël, bien loin de surcharger d'éléments extérieurs son symbole primitif, on ne saurait nier, d'autre part, que le contact des doctrines de l'Orient n'ait puissamment contribué à développer des germes funestes qui existaient dans son sein et dont l'éclosion devait aboutir à la Cabale et au Talmud, ces deux grandes déviations du mosaïsme. Ici encore, Messieurs, il ne faut rien exagérer. Malgré toutes les analogies qu'on peut découvrir entre la Cabale et le Zend-Avesta, il serait peu exact de dire que les matériaux de l'une ont été puisés dans la théologie de l'autre : il n'y a rien dans le panthéisme de la Cabale qui ressemble au dualisme du Zend-Avesta. Le mouvement philosophique d'où est sorti le Zohar s'explique suffisamment par un travail d'idées qui s'est accompli dans quelques écoles juives, non pas, il est vrai, en dehors de toute action étrangère, mais sous pré-

texte de vouloir pénétrer plus avant la doctrine révélée qu'il respecte dans la forme pour la nier au fond. En deux mots, le Talmud et la Cabale sont deux branches parasites qui sont venues se greffer sur le tronc du judaïsme et qui ont fini par en absorber la séve. Je ne fais que toucher à ce point, car mon intention est moins de signaler ce qui sépare le Zend-Avesta de la Cabale que de marquer ce qui le rapproche de la Gnose.

Or, Messieurs, ce rapprochement est évident. Des indications historiques assez précises suppléent à cet égard au silence de saint Irénée qui s'est borné à chercher les sources du gnosticisme dans la mythologie et la philosophie grecques. Les *Actes de la dispute d'Archélaüs avec Manès* nous apprennent que Basilide lui-même rattachait au parsisme sa théorie des deux principes. De plus, il est certain que la doctrine de Zoroastre était très-répandue en Orient, particulièrement dans la Syrie, berceau principal des gnostiques dualistes. Enfin, la comparaison des systèmes de Saturnin et de Basilide avec la théologie des livres zends achève de faire ressortir une analogie trop frappante pour qu'on puisse l'attribuer à une coïncidence toute fortuite. D'ailleurs, il ne faut pas s'étonner qu'une mine si féconde ait été exploitée par des hommes qui faisaient profession de combiner entre eux et de fondre ensemble, dans leur syncrétisme étrange, les éléments les plus variés.

En tête de leur système théologique, les mages plaçaient le Temps éternel et sans bornes, ou, suivant une autre version, l'Espace sans limites, Zervan-Akarana. Doit-on voir dans cet Être suprême d'où procèdent Ormuzd et Ahrimane une conception originale du parsisme, ou bien une importation postérieure qui est venue modifier les données primitives? Cette question fort débattue de nos jours ne nous intéresse pas en ce moment. Toujours est-il qu'on n'a pas besoin de faire un grand effort d'esprit pour reconnaître dans l'Espace ou le Temps sans limites du Zend-Avesta

l'Abîme insondable des gnostiques. Du reste, la plupart des systèmes philosophiques de l'Orient ont cela de commun qu'ils partent de la notion d'un Être indéterminé, impersonnel, qui se réduit au fond à une pure abstraction, comme l'Ensoph de la Cabale : ce qui prouve une fois de plus que la nouvelle philosophie allemande n'est qu'une résurrection du vieux paganisme oriental; aussi je ne m'arrête pas à ce point de doctrine. Le trait caractéristique du zoroastrisme, c'est le rôle que jouent Ormuzd et Ahrimane, le principe du bien et le principe du mal. Ici encore la théologie des mages est pleine d'obscurités. Ormuzd et Ahrimane procèdent-ils de Zervane, comme l'admettait Anquetil-Duperron, suivant une interprétation contestée depuis lors? Existent-ils de toute éternité et indépendamment l'un de l'autre? ou bien Ahrimane est-il subordonné à Ormuzd? Ce sont là autant de questions que les livres zends ne permettent pas de résoudre d'une manière satisfaisante. Voici le sens philosophique le plus probable que me semble offrir le mythe persan. A l'origine, et avant que l'Être caché en lui-même se fût manifesté, le bien et le mal, la lumière et les ténèbres étaient confondues dans son sein. La distinction s'est faite par une évolution de l'Unité absolue en deux sens divers. De là deux grandes manifestations de l'Être d'abord indéterminé et renfermé en lui-même, deux principes qui se déploient et se développent parallèlement, l'un personnifié dans Ormuzd, l'autre dans Ahrimane. Ce qu'il y a d'incontestable, c'est que, dans la doctrine de Zoroastre, Ahrimane n'est pas un être déchu par sa faute de son état primitif, mais un être mauvais par essence et de sa nature; or, voilà ce qui constitue le dualisme, quelle que soit d'ailleurs la forme rigoureuse ou mitigée sous laquelle il peut se présenter. Cette donnée fondamentale du Zend-Avesta a passé chez les gnostiques dualistes et de là aux manichéens. C'est en se basant sur elle que Basilide et son école prétendaient expliquer l'origine du mal par l'opposition de deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, par la lutte des

deux règnes de la lumière et des ténèbres, lesquels, d'abord séparés, finissent par se mêler entre eux. Il me serait facile, Messieurs, de signaler d'autres traces du parsisme dans ce groupe de systèmes gnostiques. Ainsi, le Démiurge de Saturnin et les six esprits qui l'assistent dans la formation du monde tiennent exactement la place des six Amschaspands, ou génies immortels, à la tête desquels se trouve Ormuzd. De même que ce dernier ne parvient à produire qu'une œuvre imparfaite, parce qu'Ahrimane le traverse dans ses desseins et met obstacle à ses efforts, ainsi le Démiurge des gnostiques rencontre partout une puissance ennemie qui l'empêche de former un monde digne de Dieu. Enfin, les émanations célestes dont le gnosticisme est si prodigue rappellent cette foule de génies que le Zend-Avesta multiplie sous le nom d'Izeds, de Férouërs, etc. Mais ici nous sommes sur un terrain commun à toutes les religions de l'Orient, et où les analogies s'expliquent par le fait d'une tradition universelle, sans qu'on ait besoin de recourir ni d'une part ni de l'autre à l'hypothèse d'un emprunt.

Avec la religion de Zoroastre nous n'avons pas épuisé toutes les sources de la Gnose. Il en est une dernière plus reculée peut-être, mais dont l'influence est trop sensible pour qu'on doive la négliger : je veux parler du brahmanisme, et du bouddhisme qui en a été la suite et le développement. Bien qu'il soit difficile de déterminer la marche qu'ont dû prendre les doctrines indiennes pour venir se mêler aux théories des gnostiques, cette rencontre ne saurait faire l'objet d'un doute. Les travaux de plusieurs savants modernes ont mis ce point hors de toute contestation [1]. Si les plus anciens systèmes philosophiques de la Grèce portent déjà l'empreinte des spéculations de l'Inde, il n'est pas étonnant que le syncrétisme de la Gnose ait admis dans son

1. J.-J. Schmidt : *Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religions-Systemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus*; Leipzig, 1828.

œuvre des éléments de ce genre. La terre des Aryas est l'un des foyers primitifs d'où le polythéisme a rayonné sur le monde avec sa poésie religieuse et philosophique. Je laisse de côté la conception fondamentale de Brahm, l'Être indéterminé, caché en lui-même, incompréhensible, dont l'Abîme ou le Père inconnu des gnostiques n'est que la reproduction littérale; il y a d'autres points de ressemblance qui frappent davantage. Une des assertions qui révoltent le plus saint Irénée dans la cosmogonie des valentiniens, c'est de leur entendre dire que le monde est un fruit de l'ignorance et du péché. Or, cette proposition, étrange en effet dans la bouche d'une secte chrétienne, forme précisément le grand principe du brahmanisme, d'après lequel le monde est une chute, une déchéance de Brahm dans la matière. De plus, et c'est là surtout ce qui rapproche entre eux ces deux mouvements d'idées, le docétisme des gnostiques est la répétition manifeste de l'idéalisme exclusif des Hindous, dont le reflet se projette également sur Platon. Si haut qu'on remonte dans l'histoire de l'humanité, c'est dans les livres sacrés de l'Inde qu'on rencontre pour la première fois cette monstrueuse doctrine, que Dieu seul existe véritablement, tandis que la création n'a qu'un faux semblant d'existence, n'est qu'une vaine fantasmagorie qui se dissipera comme un rêve sans laisser de trace après elle [1]. Or, tel est exactement le sens du panthéisme idéaliste de Valentin, pour lequel il n'y a de réel que l'esprit absolu qui se laisse choir en apparence dans un monde illusoire, pour se replier sur lui-même dans la conscience de son identité. Encore n'est-on pas bien sûr que, de part et d'autre, le Néant ne soit le commencement, le milieu et la fin de toutes choses : telle est du moins la théorie qui a prévalu dans l'enseignement des bouddhistes [2]; et les gnostiques idéalistes aboutissaient à un résultat

1. *Oupnék' hat*, XI, 104; XII, 108.

2. M. Eug. Burnouf, *Introd. à l'histoire du Bouddhisme indien*, t. I, p. 507.

semblable en plaçant à l'origine de leur théogonie l'Être indéterminé ou le Néant. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'antithèse valentinienne du *Plérome* et du *Cénome*, de la Plénitude et du Vide, répond trait pour trait à l'antithèse indienne du *Sansara* et du *Nirvana*, du monde des apparences phénoménales et du monde de l'existence réelle. Même analogie dans l'idée de la Rédemption qui s'opère des deux côtés par la Science ou par la Gnose. Le but du brahmane, c'est l'unification avec Brahm par la conscience de son identité avec lui [1]. Les efforts du gnostique tendent à l'absorption dans le Plérome par la conscience qu'il a de son identité avec le principe pneumatique ou divin dont il n'est que la manifestation. Du reste, indifférence complète de l'un et de l'autre pour les bonnes œuvres et pour leur valeur morale. Quelque péché que commette le brahmane, il ne fait aucun mal parce qu'il possède la Science [2]. Nulle action criminelle ne saurait souiller le gnostique : la Gnose le tient uni à Dieu et l'affranchit de la loi [3]. Il me serait facile de poursuivre ce parallèle jusque dans les moindres détails. Vous vous rappelez que Valentin partageait les hommes en trois classes : les pneumatiques, les psychiques et les hyliques. M. de Humboldt a fort bien établi, avec sa sagacité ordinaire, que le système indien admet trois degrés analogues sur l'échelle des êtres, trois forces primordiales qui se déploient dans leur vie et déterminent leur conduite [4]. Par là, je ne prétends pas dire que le gnosticisme ait été un calque pur et simple du brahmanisme et du bouddhisme ; mais, en présence d'une similitude si exacte et si frappante, il me paraît difficile de ne pas conclure que les doctrines de l'Inde ont eu leur part d'influence dans ce syncrétisme bizarre dont nous recherchons les sources.

1. *Oupnék' hat*, XXXVII.
2. *Oupnék' hat*, XI, 104 ; XII, 108.
3. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. VI.
4. W. von Humboldt, *Abhandlung über die Bhagavad-Gita*, Berlin, 1826, p. 29. Les Sattwas, les Radschas et les Tamas.

Je m'arrête, Messieurs, dans cette longue excursion à travers les doctrines religieuses et philosophiques de l'ancien monde. Pour étudier les origines d'une erreur aussi complexe que le gnosticisme, il est nécessaire de parcourir l'antiquité tout entière; et la raison en est bien simple : les éléments les plus divers sont venus se rencontrer dans cet ensemble de systèmes qui surgissent à côté du berceau de la religion chrétienne. La Gnose se présente à nous comme un essai de combinaison plus hardi qu'heureux des religions de l'antiquité avec le christianisme : là est sa signification dans l'histoire de l'humanité. Nous avons entendu saint Irénée signaler dans la mythologie et la philosophie grecques une des sources principales de ces étranges théories; mais ce n'est pas la seule. Pour compléter son analyse, nous avons dû nous ouvrir d'autres voies. La Grèce et l'Orient, les sectes juives et les écoles païennes ont également contribué à produire ces ruisseaux impurs qui côtoient le grand fleuve de la tradition chrétienne. Tantôt c'est le polythéisme grec qui prête ses formes mythologiques à des théogonies plus bizarres que profondes; tantôt la philosophie de Platon qui se réfléchit dans une métaphysique peu soucieuse de rester fidèle au dogme révélé. Puis, voici Philon et l'école juive d'Alexandrie qui se chargent d'initier les gnostiques aux spéculations de l'hellénisme. La Cabale vient d'un point opposé leur communiquer sa mystérieuse science des nombres et les erreurs qu'elle voile sous l'apparence d'une tradition divine. Enfin, les religions de l'Asie centrale, celle de Zoroastre en particulier, achèvent de grossir cet amas d'éléments hétérogènes qui se juxtaposent sans s'unir. J'ai donc eu raison de dire que le gnosticisme est un vaste confluent d'erreurs auquel les sources les plus variées sont venues porter tour à tour leur tribut.

Cela posé, Messieurs, je devrais, ce semble, examiner de suite les principes qui résument l'argumentation de saint Irénée contre les gnostiques; mais, pour mesurer

toute la portée de cette controverse, il est utile de rapprocher de la Gnose un système plus récent qui présente avec elle une grande affinité et que les arguments de l'évêque du IIe siècle n'atteignent pas avec une moindre force. C'est pourquoi je consacrerai ma prochaine leçon à l'étude des rapports du protestantisme avec le gnosticisme.

QUINZIÈME LEÇON

Rapports entre le gnosticisme et le protestantisme. — Lien historique qui rattache la Réforme à la Gnose. — Comparaison des doctrines. — Question de l'origine et de la nature du mal. — Théorie des réformateurs sur le péché originel et sur l'état de l'homme déchu. — La Rédemption. — La Gnose et la foi justifiante de Luther. Idées analogues des réformateurs et des gnostiques sur l'absence de coopération humaine dans l'acte de foi — sur l'inutilité des bonnes œuvres — sur l'inamissibilité de la grâce dans les élus — sur leur prédestination absolue en dehors de tout mérite personnel. — Marcion et Luther. — Leur opinion sur le rapport des deux Testaments. — Antithèse absolue qu'ils imaginent entre la Loi et l'Évangile. — Méthode critique appliquée de part et d'autre à l'Écriture sainte. — Le protestantisme est, dans ses points principaux, une résurrection de la Gnose.

Messieurs,

Lorsqu'un mouvement d'idées aussi puissant que le gnosticisme se produit dans l'histoire, il ne s'arrête point d'ordinaire sans laisser quelques traces après lui. De même qu'il se rattache dans le passé à des causes qui le préparent, ainsi prolonge-t-il dans l'avenir des résultats qu'il fait naître. Il suit de là que tel système qui paraît original et nouveau n'est souvent en réalité qu'une répétition d'erreurs fort anciennes. Jamais peut-être cette loi historique n'a trouvé une application plus frappante que dans le sujet qui nous occupe. Tout en retraçant des luttes très-éloignées de nous, le Traité de saint Irénée contre les hérésies nous place au cœur d'une controverse toute moderne. Ce caractère d'actualité en fait une œuvre dont l'importance se mesure à l'intérêt qu'elle présente. En voyant cet évêque du IIe siècle défendre contre les sectaires de son temps l'authenticité des Écritures, l'autorité de la Tradition, la primauté du Siége apostolique, l'accord de l'Évangile et de la Loi, la nécessité des bonnes œuvres pour le salut, le

libre arbitre, etc., vous croiriez assister à la polémique de l'Église avec le protestantisme. L'analogie est si évidente que toute contestation sur ce point serait à peine sérieuse. Or, pour que les arguments de saint Irénée aient pu atteindre les protestants par-dessus les gnostiques, il faut bien que le système théologique des uns ait une grande affinité avec la théorie des autres : sinon, l'on ne comprendrait pas qu'une attaque dirigée contre Valentin et Marcion pût avoir l'air d'une réfutation de Luther et de Calvin antidatée de quatorze siècles. C'est pourquoi nous laisserions une grave lacune dans nos études, si nous ne jetions pas un coup d'œil sur le protestantisme envisagé dans ses rapports avec la Gnose.

Ce serait, Messieurs, se méprendre complétement sur le caractère de la révolution religieuse du XVI[e] siècle, que d'y voir une explosion de doctrines tout à fait nouvelles, sans précédent ou sans exemple dans le passé. La vérité est que le protestantisme n'a cessé de côtoyer l'Église depuis son origine, tantôt sous la forme d'une opposition sourde et latente, tantôt avec l'hostilité bruyante et jamais éteinte des hérésies. Avant de se constituer dans les mille sectes entre lesquelles il se partage, il avait tenté deux ou trois fois d'arriver à l'existence sociale. Vaincu dans la lutte de l'Église avec le gnosticisme et les grandes hérésies qui en furent la suite ou le prolongement, il reparut à quelque temps de là chez les Albigeois et dans les sectes du moyen âge ; et s'il réussit au XVI[e] siècle plutôt qu'au XII[e] ou au II[e], ce fut grâce à une réunion de causes extérieures, politiques et morales, dont le développement ne saurait trouver place que dans un cours d'histoire ecclésiastique. Ce qu'il y a d'incontestable, c'est qu'il s'est reproduit au XVI[e] siècle, sous d'autres dénominations, il est vrai, et avec quelques divergences dans le détail des doctrines, mais au nom et en vertu des mêmes principes qu'auparavant. Sous ce rapport, on aurait tort de dire que le protestantisme n'a pas d'ancêtres : il en compte et en assez bon nombre. Il peut

revendiquer comme antécédents toutes les hérésies qui ont combattu l'Église depuis Simon le Mage; car toutes se sont accordées à nier l'autorité doctrinale de l'Église, en droit ou en fait, d'une manière générale ou sur un point particulier. Je disais la dernière fois que le gnosticisme est un vaste confluent d'erreurs auquel les sources les plus diverses sont venues porter leur tribut : cette définition ne s'applique pas avec moins de justesse aux théories religieuses auxquelles les chefs de la prétendue Réforme ont attaché leurs noms. Luther et Calvin ont recueilli à pleines mains l'héritage de leurs devanciers et réuni dans leur système des erreurs disséminées sur un espace de quinze cents années, à partir des gnostiques jusqu'aux iconoclastes et de ces derniers aux partisans de Wicleff et de Jean Huss. Nous trouverons tout à l'heure une transformation de l'idée de la Gnose, même dans cette fameuse *foi justifiante* que Luther envisageait comme la partie originale de son œuvre. Bref, le protestantisme est le dernier anneau de cette chaîne d'hérésies qui viennent se rattacher à lui de près ou de loin. Voilà sa descendance réelle, et je ne crois pas qu'on doive ni qu'on puisse la lui contester. Qu'il en rougisse ou qu'il s'en glorifie, peu importe : la filiation est certaine. Quelle que soit la distance qui sépare la Réforme de la Gnose, il y a de l'une à l'autre toute une série d'intermédiaires qui les rapprochent. Les doctrines gnostiques ont traversé le moyen âge en se réfléchissant de secte en secte jusqu'aux premiers temps de la Réforme. Rien n'est plus facile que d'en trouver la trace, du IIIe au XVe siècle, chez les Manichéens, les Priscillianistes, les Pauliciens, les Bulgares, les Bogomiles, les Cathares, les Albigeois, les Vaudois, etc.[1]. C'est par ce canal non interrompu qu'elles sont arrivées aux écoles protestantes. Mais notre intention est moins de démontrer par les faits cette transmission d'idées que d'établir par la comparaison des doctrines les rapports

1. M. Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, t. III, p. 195 et suiv.

d'influence ou d'analogie qui existent entre le protestantisme et la Gnose.

Parmi toutes les questions qu'agitèrent les gnostiques, nulle autre ne les préoccupa plus vivement que celle de l'origine et de la nature du mal. Frappés du désordre moral qui règne dans le monde, ils ne croyaient pas pouvoir concilier l'ordre de choses actuel avec la création de l'homme par un Être unique, source de toute justice et de toute sainteté. L'empire du mal leur paraissait si grand et si universel qu'ils ne se contentèrent pas d'en chercher l'origine dans l'abus de la liberté humaine : cette explication leur semblait insuffisante. D'abord, pour éloigner autant que possible du Dieu suprême la formation d'un monde où le mal a une telle prédominance, ils imaginèrent une série descendante d'émanations divines dont la dernière seulement était supposée en contact avec une œuvre si imparfaite. De là les trente éons de Valentin et les trois cent soixante-cinq mondes intellectuels de Basilide. Mais cette première hypothèse ne résolvait rien et la question de l'origine du mal subsistait tout entière. Restait toujours à expliquer comment une œuvre mélangée de bien et de mal peut procéder d'une émanation divine même inférieure. Alors, partant de cette observation psychologique que l'esprit rencontre partout dans la matière une limite et une entrave, les gnostiques n'hésitèrent pas à placer dans l'élément matériel le siége et la source du mal. Or, ce nouveau pas devait les conduire plus loin encore, du moins ceux d'entre eux qui se souciaient de mettre quelque liaison dans leurs idées. Envisagée comme simple résistance passive à l'activité de l'esprit, la matière ne pouvait rendre compte du mal moral : il fallait un principe actif pour en faire un foyer de désordre et de corruption. A cet effet, les gnostiques s'emparèrent du dogme des anges rebelles, et, renchérissant sur cette donnée traditionnelle, révélée, ils érigèrent en principe mauvais par lui-même un être déchu par sa faute de son état primitif. De cette manière, Satan

devint pour eux la personnification de la matière, ou, pour mieux dire, un être essentiellement mauvais qui s'y déploie comme dans un empire dont il est le maître souverain. C'est ainsi qu'en déviant du dogme catholique sur la question de l'origine du mal, la plupart d'entre eux se virent conduits à la doctrine des deux principes qui reçut dans le manichéisme son expression la plus complète. Nulle part ce sentiment de la dépravation humaine n'est plus exagéré que chez Marcion, esprit bien inférieur à Valentin ou à Basilide pour la force spéculative, mais doué d'un coup d'œil psychologique plus hardi sinon plus pénétrant. A ses yeux, l'homme est de sa nature tellement faible et enclin au mal qu'il est incapable d'arriver par lui-même à la connaissance du vrai Dieu ni de pratiquer aucun bien. La chute d'Adam a été une conséquence nécessaire de l'infirmité native de son être. Avant le christianisme, il n'y a pas même eu trace de l'idée du vrai Dieu, pas plus au sein du peuple juif que chez les nations païennes. L'âme humaine, telle qu'elle est constituée, porte en soi l'image du Démiurge, mais nullement celle du Dieu suprême avec lequel elle n'a aucune espèce de rapport que par le Christ. En imaginant cette impuissance radicale et absolue de l'homme pour le vrai et pour le bien, Marcion croyait sans doute faire ressortir avec plus de force le grand bienfait de la rédemption [1].

Vous n'ignorez pas, Messieurs, qu'une idée toute pareille domine toute la théorie de Luther. Sa grande préoccupation, c'est d'enlever à l'homme toute part de coopération, si minime qu'elle puisse être, dans l'affaire du salut. Or, ce principe, dans lequel se résume tout son système, devait nécessairement l'amener sur le même terrain que les gnostiques. A la vérité, Luther n'était rien moins que métaphysicien, malgré la trempe d'esprit peu commune que je me plais à reconnaître en lui : aussi les spéculations transcendantes de la Gnose ne pouvaient-elles guère offrir d'at-

1. Néander, *Genetische Entwickelung der gnostichen systeme*, Berlin, 1818, p. 292 et suiv.

trait à son intelligence plus propre à saisir le côté pratique des doctrines. C'est plus tard seulement que Schelling et Hégel devaient reprendre ces étranges théories pour ramener les idées protestantes à leurs véritables principes. Mais, tout en négligeant la base métaphysique du gnosticisme, Luther n'en retint pas moins les conséquences morales. Il avait été frappé, lui aussi, de l'empire du mal dans le monde, et ce sentiment de la déchéance humaine, fort louable en soi, avait imprimé à ses idées un cours désordonné. Disposé qu'il était par nature aux présomptions de l'orgueil, il s'était flatté que les austérités du cloître, auxquelles il se livrait avec toute la fougue de son caractère, auraient pour résultat de faire taire à jamais la voix de la tentation : des expériences humiliantes le convainquirent du contraire[1]. Cette déception le jeta dans un état voisin du désespoir. Pour en sortir, il finit par se persuader que le penchant au mal est irrésistible, que le libre arbitre est une pure fiction, que la nature humaine est tellement corrompue par le péché d'Adam qu'il n'y reste plus un seul germe de bien, pas un atome, pas une étincelle de facultés morales, et qu'ainsi au fond de chaque manifestation vitale de l'homme, de ses pensées, de ses paroles, de ses actions, et, pour ainsi dire, dans son souffle, il y a le mal qui le souille et qui l'empeste. Il faut citer, Messieurs, pour faire accepter comme authentiques ces incroyables assertions :

« Je dis que les facultés intellectuelles ne sont pas seulement viciées, mais qu'elles sont même totalement anéanties par le péché, tant chez les hommes que chez les démons, si bien qu'il n'y a en eux autre chose qu'un esprit corrompu, une volonté perverse, ennemie de Dieu en toutes

1. Il est impossible de comprendre la marche des idées chez Luther, si l'on n'étudie ce drame psychologique dont sa cellule de moine fut le théâtre et auquel il nous a initiés lui-même. *OEuvres de Luther*, édit. Walch, VI, 217; VII, 380, 2444; VIII, 1183, 2607; XII, 1188; XIX, 2999; XXII, 95, 939, etc. — *OEuvres latines*, Iéna, IV, 169. — *OEuvres latines*, Wittemberg, II, 498. — *Comm. sur l'épître aux Galates*, Francfort, 1543, etc., etc.

choses, tendant uniquement à ce qui est contraire et désagréable à Dieu... Tout ce qui est dans notre volonté est mauvais, et tout ce qui est dans notre entendement n'est qu'erreur et aveuglement. C'est pourquoi il n'y a chez l'homme, pour les choses divines, que ténèbres, erreur, malice, mauvaise volonté, entêtement et déraison... Tout ce que tu entreprends et commences est et demeure péché, si belle qu'en soit l'apparence; quoi que tu fasses, tu ne saurais que pécher... Nous avons le désir du mal et du péché; le mal est sur nos lèvres, et nos actions ne sont que mal et péché... Notre péché n'est pas en nous une œuvre ou une action; c'est notre nature et tout notre être, etc. [1]. »

Certes, Marcion n'en avait pas dit davantage, quand il refusait à l'homme déchu le pouvoir de s'élever jusqu'à Dieu par un acte quelconque de l'intelligence ou de la volonté; et, tout pénétrés qu'ils étaient de la puissance du mal, Valentin et Saturnin n'en laissaient pas moins à quelques hommes ce que l'un appelait le principe pneumatique, et l'autre une étincelle de vie spirituelle. Pour se rapprocher encore plus des gnostiques, Luther n'hésita pas à placer comme eux dans la matière le siége et la source du mal. Il ne lui suffisait pas d'enseigner avec les théologiens catholiques que, par suite du péché originel, l'homme est privé de la grâce sanctifiante, dépouillé de tout don surnaturel, affaibli et dégradé dans sa nature elle-même : non, le mal lui apparut comme constituant l'essence de l'homme déchu, comme une qualité positive, une force substantielle et innée qui réside dans la semence d'où naît et se développe le corps humain. Jamais gnostique n'avait matérialisé l'idée du mal aussi formellement que Luther dans le passage dont je vais vous donner lecture :

« La semence humaine, c'est-à-dire la semence dont je suis engendré, est extrêmement corrompue par le péché :

1. *OEuvres de Luther*, éd. de Wittemberg, 1539, I, 99, 100; éd. Walch, XI, 12; éd. Witt., VI, 476; éd. Walch, XI, 2793.

l'argile, la glaise dont fut formé le vase, est mauvaise et condamnée. Que dirai-je encore? Tel je suis, tels sont tous les hommes. La conception, la croissance, le progrès de l'homme, dès le sein de sa mère et avant qu'il soit né, avant qu'il soit proprement un homme, tout cela n'est que péché... On ne saurait nier que la semence ne soit pleine non-seulement d'une concupiscence mauvaise et immonde, mais aussi de haine et de mépris envers Dieu[1]. »

Voilà bien, si je ne m'abuse, l'idée que les gnostiques se faisaient du mal dont ils identifiaient l'origine avec la matière. Il va sans dire, Messieurs, que cette proposition renferme tout simplement un non-sens; car la matière ne peut être par elle-même susceptible d'aucune qualité morale, soit en bien, soit en mal. On ne saurait confondre d'une façon plus étrange l'ordre physique avec l'ordre spirituel. Si Luther avait voulu être conséquent à lui-même, il aurait proscrit, à l'exemple de Marcion et de Saturnin, le mariage et la génération comme une institution ou une œuvre satanique. En tout cas, c'était un nouveau pas de fait vers le gnosticisme. Restait un dernier espace à franchir pour s'en rapprocher entièrement sur cette grande question de l'origine et de la nature du mal. Nous avons vu que les gnostiques, non contents de placer dans la matière le siége et la source du mal, faisaient de plus intervenir un principe actif qui dirige dans le même sens la volonté de l'homme. Or, dans la theorie de Luther et de Calvin, ce principe actif n'est autre que Dieu lui-même. Si étrange que puisse paraître mon assertion à première vue, elle est justifiée par une foule de textes et par tout l'ensemble du système. Dès l'instant que l'homme, dépouillé de son libre arbitre, n'est plus entre les mains de Dieu qu'un instrument purement passif, toute son activité se réduit à subir l'action divine. Aussi Luther ne craint-il pas de dire que Dieu opère le mal dans l'homme non moins

1. *OEuvres de Luther,* édit. Walch, V, 776, 778.

que le bien; et Mélanchthon, renchérissant sur la pensée du maître dans un passage demeuré célèbre, ajoute que la volonté de Dieu relativement au mal n'est pas seulement permissive mais efficace et productrice, que la trahison de Judas est sa propre œuvre aussi bien que la conversion de saint Paul. Zwingle n'est pas moins explicite sur ce point : « Dieu, dit-il, pousse l'homme à l'adultère et à l'homicide et se sert de lui comme d'un instrument qu'il fait mouvoir à volonté. » Calvin, de son côté, ne cesse de répéter que l'homme tombe par l'effet d'une impulsion divine; et Théodore Bèze, développant le principe jusqu'à ses dernières conséquences, affirme que Dieu crée certains hommes dans le but spécial d'opérer le mal par eux [1]. Vous me demanderez, sans doute, comment les chefs de la Réforme pouvaient concilier de pareilles énormités avec l'idée de la sainteté divine. Ils ont tenté de le faire en alléguant des raisons que je n'hésite pas à qualifier de pitoyables. Dieu, disait Zwingle, peut inciter l'homme à mal faire sans cesser d'être bon, car la loi n'oblige que l'homme et n'est pas faite pour Dieu : comme si Dieu pouvait à la fois, sans se contredire, établir une loi et porter l'homme à la transgresser. Mais, reprenait le docteur de Zurich et, après lui, Calvin et Bèze, Dieu sollicite le pécheur au mal par des motifs légitimes et dans le but de faire éclater sa justice ou sa miséricorde : comme s'il pouvait y avoir un motif légitime pour provoquer au mal et que la fin pût justifier les moyens. Enfin, répétait Luther, Dieu ne rend pas la volonté de l'homme mauvaise, mais il la trouve déjà telle, et ne fait que la pousser dans un sens où elle se porte d'elle-même : comme s'il était permis de pousser un homme à commettre un meurtre par la raison qu'il en a déjà commis d'autres

1. *OEuvres de Luther*, édit. Witt., VI, 500, 502. — Mélanchthon, *Com. sur l'ép. aux Rom.*, 1525. Le passage a disparu dans les éditions postérieures, mais Chemnitz, théologien luthérien, l'a conservé dans ses *Loci theologici*, édit. Leyser, 1615. — Zwingle, *De Providentiâ*, c. VI. — Calvin, *Instit.*, l. III, c. XXIII, § 8; l. IV, c. XVIII, § 2, etc. — Beza, *Aphorism.*, XXII.

et qu'il est toujours prêt à recommencer[1]. Il est évident que des hommes qui raisonnaient de la sorte auraient dû, avant de songer à réformer le monde, commencer d'abord par réformer leur logique.

Maintenant, Messieurs, quelle eût été la conséquence rigoureuse de cette théorie gnostique sur l'origine du mal, si Luther avait pu ou voulu lui donner une base métaphysique? Le panthéisme ou le dualisme. Un esprit moins pratique que le sien, et plus soucieux de mettre les idées d'accord avec les faits, n'aurait pas reculé devant l'une ou l'autre de ces deux extrémités. Si l'homme n'est qu'un instrument passif entre les mains de Dieu dont l'influence irrésistible l'entraîne çà et là, une simple machine qui ne contribue en rien au mouvement qu'elle reçoit; si c'est Dieu qui opère le mal en nous non moins que le bien, il s'ensuit que l'homme cesse d'être un principe de causalité, c'est-à-dire une personne, pour faire place à une force universelle qui se substitue à toute action propre et individuelle : de là au panthéisme il y a l'épaisseur d'un cheveu. Zwingle le sentait fort bien : aussi, plus hardi que Luther, il tira la conclusion : « Une force créée, disait-il dans son traité de la Providence, n'est pas autre chose que la force universelle qui se manifeste dans un nouveau sujet et sous une nouvelle forme. » Et pour ne laisser aucun doute sur la portée métaphysique des théories protestantes, il ajoutait: « L'être de Dieu est l'être même de toutes choses; quant à l'essence et à l'existence, il n'y a rien qui ne soit Dieu; il ne saurait y avoir d'être en dehors de l'être infini, etc.[2]. » Vous voyez, Messieurs, que Zwingle laissait peu de chose

1. Zwingle, *de Provid.*, v, vi. — Calvin, *Instr. adv. libertinos*, c. xiv. — Beza, *Absters. calumn. adv. Calvinum*, Genève, 1561. — Luther, édit. Wittemb., II, 495, *De servo arbitrio*.

2. «Omnium Esse numinis est Esse.—Certum est quod, quantum ad Esse et Existere attinet, nihil sit quod non numen sit; id enim est rerum universarum Esse. Jam constat, extra infinitum hoc Esse nullum Esse posse.—Creata virtus dicitur, eo quod in novo subjecto et novâ specie universalis aut generalis ista virtus exhibetur.» *De Provid.*, Zurich, 1530, c. VII, p. 377; c. III, p. 355, 356; c. I, p. 35.

à découvrir à Spinosa et à Hégel : du premier pas la Réforme aboutissait au panthéisme par la négation du libre arbitre et l'absorption de l'activité humaine dans l'opération divine. Mais ce que je vous prie de remarquer, c'est que la doctrine de Zwingle n'est qu'un retour à la théorie valentinienne d'après laquelle « il n'y a aucune réalité substantielle en dehors du Plérome ou de l'Être divin[1]. » Rapprochés par la base, le protestantisme et la Gnose se rejoignent au sommet. D'autre part, il n'est pas moins vrai de dire que les idées de Luther sur la nature du mal viennent aboutir en droite ligne au gnosticisme dualiste ou manichéen. Si, en effet, comme il ne cesse de le répéter, la matière est le siége et la source du mal, de telle sorte que l'homme n'est délivré du mal que par sa séparation d'avec le corps, c'est-à-dire par la mort; si le péché est devenu une partie essentielle de l'homme, une qualité positive et substantielle que la grâce elle-même ne fait que couvrir sans pouvoir l'enlever[2], il est impossible, en saine logique, de ne pas rapporter cette matière mauvaise par elle-même ou ce mal essentiel à un principe essentiellement mauvais et distinct du bon principe. Car l'homme tient de son créateur tout ce qui est de son essence et il est incapable de rien ajouter à sa nature; si donc le péché est devenu une partie essentielle de sa nature, cette partie essentielle ne peut lui avoir été communiquée que par le Créateur qui dès lors devient positivement le principe du mal. Acceptez les conséquences ou retirez les prémisses. D'ailleurs, il faut bien avouer que le Dieu des réformateurs, qui use de sa puissance à pousser l'homme au mal, ressemble assez bien au Satan des gnostiques ou à l'Ahrimane des Perses; et Luther eût été bien embarrassé de trouver

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. IV. Extra Pleroma esse nihil.

2. « Naturam hominis esse peccare, hominis essentiam esse peccatum, hominem esse ipsum peccatum, peccatum originis esse id ipsum quod nascitur ex patre et matre, etc. » Toutes ces formules usitées dans la théologie luthérienne se trouvent réunies dans un écrivain du parti, Quenstedt, *Theol. didact. polemica*, Wittemberg, 1669, p. II, p. 134-135.

des règles précises pour discerner les tentations du démon des inspirations de Dieu, puisque les unes et les autres peuvent être des sollicitations au mal. Les gnostiques dualistes et les manichéens leurs successeurs s'étaient montrés bien plus conséquents à eux-mêmes en imaginant deux principes des choses, l'un bon et l'autre mauvais. Une plus grande habitude à mettre de la rigueur dans ses déductions eût amené Luther au même résultat; mais l'impétueux polémiste n'a jamais connu d'autre logique que la passion : tout entier aux ardeurs de la controverse, il sacrifiait volontiers l'unité du système aux besoins de la cause, n'ayant d'ailleurs ni le calme ni le sang-froid nécessaire pour ramener une thèse à son principe ou la suivre dans ses conséquences.

Nous venons d'étudier les rapports du protestantisme avec la Gnose sur la grande question de l'origine et de la nature du mal. Le parallèle va se continuer avec un caractère d'évidence encore plus frappant, si nous passons au point de doctrine qui forme la contre-partie du précédent, au dogme de la Rédemption. La Gnose tient exactement la même place dans les hérésies primitives que la foi justifiante dans les théories luthérienne et calviniste.

Sous le nom de Gnose, Valentin et Basilide entendaient une sorte de connaissance supérieure que Dieu accorde à ceux qu'il veut sauver, ou, pour mieux dire, la conscience qu'ont ces derniers d'être les enfants de Dieu, les élus, les prédestinés. Mais cette science par laquelle ceux-ci participent à la rédemption est indépendante de toute action humaine : Dieu la leur communique sans aucune coopération de leur part; ni l'intelligence, ni la volonté ne jouent le moindre rôle dans cette appropriation du don divin. C'est un privilége qui leur échoit en vertu d'une élection ou d'une prédestination absolue : ils sont sauvés, sans contribuer en rien à l'œuvre de leur salut, parce que telle est la volonté de Dieu. Permettez-moi, Messieurs, de placer sous vos yeux un passage de Clément d'Alexandrie qui complète assez

bien sur ce point les renseignements fournis par saint Irénée :

« Les partisans de Basilide regardent la foi comme un privilége de la nature. Conséquemment ils l'attribuent à une élection particulière et voient en elle une sorte d'intuition qui saisit la vérité sans démonstration préalable. Quant aux Valentiniens, ils nous laissent la foi, à nous gens simples; mais ils revendiquent pour eux la science, parce qu'ils sont sauvés de droit à cause de la semence supérieure d'où ils sortent : entre leur science et notre foi il y a la différence du principe pneumatique au principe psychique. Les Basilidiens veulent de plus que la foi et l'élection se règlent d'après les divers degrés du monde des esprits; que la foi de tous les êtres du monde inférieur soit une conséquence de l'élection faite dans le monde supérieur, et que le don de la foi soit réparti à chacun dans la mesure de ses espérances. Si donc, répond Clément avec beaucoup de raison, si la foi est un privilége de la nature, elle n'est plus un acte de détermination volontaire. Qui n'aura pas cru ne pourra être justement condamné; la faute n'en sera point à lui. Qui aura cru n'aura pas le mérite d'une foi qu'on ne peut lui imputer. Foi ou incrédulité, toutes deux échappent dans leur propriété et dans leur différence à la récompense ainsi qu'au châtiment. La raison le dit assez, puisqu'elles dérivent l'une et l'autre d'une nécessité naturelle et antérieure dont le principe est dans la main du Tout-Puissant. Mais si, machines dépourvues d'âme, nous obéissons malgré nous à des ressorts naturels, la liberté et tout ce qu'elle suppose deviennent des mots vides de sens. Je me demande vainement quelle sorte d'animal je suis, moi qui ai reçu de la fatalité des appétits que met en jeu une force étrangère. Que devient alors chez l'homme autrefois incrédule le repentir, gage du pardon? Où est la raison du baptême? Pourquoi le bienheureux sceau qu'il imprime? A quoi bon le Fils et le Père? Dieu n'est plus, aux yeux des gnostiques,

qu'un aveugle dispensateur d'organisations naturelles qui excluent la foi volontaire, fondement du salut... Dans leur théorie, la foi n'est plus l'assentiment raisonnable d'une âme dans l'exercice de sa liberté. Si je suis sauvé par le droit de la nature, comme l'imagine Valentin, si je suis déjà doué de la foi et assuré de l'élection par le privilége de ma naissance, ainsi que le veut Basilide, à quoi bon dès lors les préceptes de l'Ancien et du Nouveau Testament? Non, le salut s'acquiert par l'instruction, par la purification, par la pratique des bonnes œuvres, bien loin d'être une prérogative de la nature[1]. »

Ainsi, Messieurs, la foi spéciale des gnostiques, ou ce qu'ils appelaient la Gnose, n'était que la conscience de leur élection divine, basée sur une prédestination absolue et indépendante de leurs mérites. Elle n'était pas pour eux un acte de l'intelligence adhérant librement aux vérités révélées sous l'influence d'une lumière surnaturelle qui l'excite et l'éclaire, ni cette soumission de la volonté qui se rend à l'appel divin avec le secours de la grâce, ni cette union de l'âme avec Dieu qui s'accomplit par la charité; mais une certitude inébranlable de leur salut fondée sur l'élection divine. Dieu leur communiquait cette science, et, quoi qu'ils pussent faire, ils avaient l'assurance d'être sauvés. Appuyés sur cette confiance, ils se croyaient affranchis de toute espèce de devoir; la loi morale avait perdu pour eux son caractère obligatoire et impératif. La conscience qu'ils avaient d'être les pneumatiques, les élus, leur tenait lieu de bonnes œuvres, de vertus, de mérites; car tout cela n'était à leurs yeux d'aucune valeur pour le salut. Écoutons saint Irénée :

« Simon le Mage exhortait ceux qui plaçaient en lui leur

1. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 3; V, 1. Clément n'oppose pas dans ce passage la nature à la grâce, l'ordre naturel à l'ordre surnaturel, mais la nature à la personne, l'état purement passif de l'âme à l'activité libre et volontaire. Les gnostiques, comme les protestants, n'admettaient pas cette dernière dans la foi telle qu'ils l'entendaient.

confiance à ne plus s'inquiéter des prophéties et à faire en toute liberté ce qu'il leur plairait, parce que le salut s'obtient par la grâce et non par des bonnes œuvres... Nous avons le malheur, nous autres, d'être du nombre de ces hommes que les Valentiniens appellent psychiques : aussi à nous seuls l'obligation des bonnes œuvres pour le salut; quant à eux, en raison de leur spiritualité, ils n'en ont nul besoin : la matière, incapable d'action, ne peut entrer en participation du salut; mais l'esprit (ils se rangent eux-mêmes dans la catégorie que ce mot indique), l'esprit, dis-je, n'ayant par nature rien à redouter, ni de la mort, ni de la corruption, peut impunément se livrer à tous les crimes. L'or tombé dans la boue de nos grands chemins perd-il son éclat? La fange en altère-t-elle la nature? Non; il en est de même des élus : quelle que soit leur conduite, la souillure des actions matérielles ne saurait les atteindre ni leur enlever leurs qualités spirituelles... Ils s'intitulent les parfaits, la semence élue. Pour nous, nous n'avons que l'usage de la grâce, c'est pourquoi nous pouvons la perdre; eux, au contraire, prétendent l'avoir en propre : elle leur vient des cieux et se communique à leur être par une ineffable union et dans un perpétuel accroissement[1]. »

Voilà dans quels termes les gnostiques enseignaient l'absence de toute coopération humaine dans l'acte de foi, l'inutilité des bonnes œuvres pour le salut, l'inamissibilité de la grâce dans les élus et leur prédestination absolue en dehors de tout mérite personnel. Dès lors, Messieurs, je n'aurais guère besoin d'insister sur les rapports du protestantisme avec la Gnose, car personne n'ignore que ces différentes erreurs forment autant de points essentiels dans les théories luthérienne et calviniste. Et d'abord que la foi justifiante des protestants réponde exactement à la foi spéciale des gnostiques, cela ne saurait faire l'objet d'un doute. De

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. 6, 23.

part et d'autre, tout se réduit à une opération divine à laquelle la volonté humaine n'a pas la moindre part. Dominé par cette pensée que l'homme, depuis sa chute, ne peut faire que le mal, Luther devait lui refuser toute espèce de coopération dans l'affaire du salut, qui devenait exclusivement l'œuvre de Dieu. Encore l'action divine ne pouvait-elle que couvrir le péché devenu partie essentielle de la nature humaine, mais non l'effacer. D'après Luther, le péché reste dans l'homme même justifié; seulement Dieu cesse de le lui imputer, il ferme les yeux sur l'état du pécheur une fois réhabilité. Il ne s'agit donc ni de changement intérieur ni de renouvellement de l'âme par la grâce : au fond rien n'est modifié, si ce n'est qu'en place du péché d'Adam Dieu impute à l'homme la justice de Jésus-Christ; et cette imputation, purement extérieure, laisse l'âme souillée et impure en elle-même comme auparavant. En refusant ainsi à l'homme toute participation active à l'œuvre de son salut, Luther se flattait d'avoir fait resplendir la gloire de Dieu dans tout son éclat. Singulière manière de glorifier Dieu que de réduire le chef-d'œuvre de ses mains à l'état d'un être aussi impuissant dans l'ordre spirituel qu'un bloc de bois ou de pierre, suivant les propres expressions du réformateur [1] ! Mais laissons là cette étrange théorie qui n'est qu'un tissu de contradictions, où Dieu met toute sa complaisance dans une âme dont le mal fait en même temps un objet d'horreur à ses yeux, où l'homme est à la fois souillé en lui-même et juste devant Dieu, rongé par une corruption intérieure, réelle, et revêtu d'une sainteté extérieure ou fictive, assez semblable à un lépreux couvert d'un bel habit [2]. Voyons la suite pour mieux apprécier

1. *OEuvres de Luther*, éd. de Wittemberg, III, 162.

2. « C'est à cause de Jésus-Christ que les chrétiens sont déclarés purs, plus purs même que le soleil, la lune et les étoiles. Mais notons bien ici que cette pureté n'est pas en nous, que c'est une pureté extérieure et hors de nous. C'est Jésus qui nous pare, qui nous revêt de sa pureté et de sa justice. Mais si tu veux considérer un chrétien en dehors de la pureté et de la justice de Notre-Seigneur, et dans l'état où l'homme est par soi-même, tu

cette résurrection du gnosticisme. Par quel moyen l'homme acquiert-il cette justice extérieure et putative? Par la foi. C'est le grand mot de Luther et le pivot de son système. Mais la foi, telle qu'il l'entend, n'est pas non plus l'adhésion volontaire et libre de l'esprit aux vérités révélées sous l'influence de la grâce, ni l'union de l'âme avec Dieu par la charité; elle est, comme la Gnose de Valentin et de Basilide, la certitude qu'ont les élus d'être sauvés, la conscience de leur élection divine. L'homme devient juste du moment qu'il croit fermement que Dieu lui a pardonné ses péchés. « Nous sommes justifiés, dit Luther, et sauvés surabondamment, sans nulles œuvres, dès que nous croyons l'être[1]. » Cette foi ou cette confiance inébranlable est donc l'unique cause de notre justification ou de notre salut, et tout se réduit de notre part à nourrir cette certitude que Dieu nous a reçus en grâce. Encore faut-il bien se garder, ajoute Calvin, d'attribuer aucune valeur à la foi envisagée en elle-même et comme acte moral, mais uniquement en tant que Dieu nous offre par elle un moyen de nous approprier l'effet de ses promesses. C'est un simple instrument que Dieu nous met en main et à l'aide duquel nous saisissons le pardon mérité par le Christ; un ressort qu'il fait jouer dans l'âme humaine et qui attire sur elle la miséricorde promise, d'une manière toute mécanique et machinale, sans que l'homme concoure le moins du monde à une opération dans laquelle il reste purement passif; ou, pour me servir d'une comparaison de Calvin, c'est un vase de terre qui renferme un trésor précieux mais qui n'en acquiert pas plus de prix par lui-même [2]. Voilà bien cette absence com-

verras non-seulement qu'il n'y a aucune pureté en lui, *si saint qu'il puisse être*, mais tu le trouveras même aussi noir et aussi hideux que l'est à peine le diable en personne. » *OEuvres de Luther*, édit. Walch, V, 822 et suiv. Diable au dedans, Dieu au dehors, ces deux mots résument parfaitement la théorie de Luther sur l'état de l'homme justifié.

1. *OEuvres de Luther*, éd. Walch, XII, 193; XI, 1310.

2. Calvin, *Instit. christ.*, l. III, c. II, § 7. *Formule de concorde*, 1577 : « La foi ne justifie et n'a de vertu qu'en tant qu'elle sert de moyen et d'instru-

plète de coopération humaine que Clément d'Alexandrie reprochait à la foi de Valentin et de Basilide : ici comme là, l'homme reçoit la conscience de son élection divine ou la certitude absolue de son salut, sans que son intelligence et sa volonté sortent de leur état de passivité. Dès lors à quoi bon les œuvres? Leur inutilité pour le salut est une conséquence nécessaire de la foi ainsi comprise. S'il suffit à l'homme, pour être sauvé, de croire qu'il l'est, nulle autre chose ne peut rien ajouter à cette cause unique de sa justification. Pourvu qu'il conserve la foi, le reste est indifférent : de même qu'il n'y a de justice que dans la foi, il n'est d'autre péché que l'incrédulité. Tout au plus pourrait-on encore soutenir, dans cette théorie, que le chrétien doit accomplir des bonnes œuvres pour être agréable à Dieu, auteur de la loi morale ; mais il ne saurait être question de leur nécessité ni même de leur utilité pour le salut. Évidemment les réformateurs devaient se rencontrer ici avec les gnostiques sur un terrain commun.

« Il n'est aucune loi, disait Luther, pas même la loi de Dieu, qui puisse exiger des fidèles une seule œuvre comme nécessaire au salut... Jésus-Christ me rend justice sans nul concours de mes œuvres et sans que mes péchés puissent l'empêcher... Cette proposition : « Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, » il ne faut pas du tout l'admettre, mais la rejeter absolument. Car il est faux et mensonger de dire que les bonnes œuvres soient nécessaires à la justification ou au salut, et cette assertion si profitable aux papistes, nous ne voulons pas la souffrir ni l'accorder, mais la bannir totalement de la théologie, en particulier de l'article de la justification, et ne plus en en-

ment pour saisir la grâce divine et les mérites du Christ. » *Apologie de la confess. d'Augsbourg,* IV, de Justific., § 18 : « Toutes les fois que nous parlons de la foi, nous entendons par là son objet, c'est-à-dire la miséricorde promise. La foi justifie et sauve, non pas en ce sens qu'elle serait une œuvre digne par elle-même, mais uniquement parce qu'elle reçoit la miséricorde promise. » On ne saurait dire plus clairement que la foi subjective ou envisagée comme œuvre de l'homme n'est d'aucune valeur.

tendre parler... Ce ne sont pas les œuvres qui conduisent au but, et il n'y faut penser de cette manière; une seule chose est nécessaire : entendre la parole de Dieu et y croire. Voilà ce qui fait tout; c'est à quoi il faut t'appliquer, et tu auras la conscience satisfaite, tu feras ensuite ce que tu pourras, ce que tu voudras : tout sera pour ton salut et agréable à Dieu... La foi est faite de telle sorte que, là où elle est, nul péché ne saurait plus nuire. Un homme saint ou fidèle sent bien au dedans de soi les infractions du péché; mais elles ne lui sont point imputées à cause de sa foi[1]. »

Vous croiriez, Messieurs, entendre un de ces gnostiques dont parle saint Irénée. Eux aussi se croyaient affranchis de l'obligation des bonnes œuvres, parce qu'ils avaient la Gnose ou la conscience de leur élection divine. Aucune action, si criminelle qu'elle fût, ne leur était imputée, à cause de l'Esprit saint que le Christ leur avait communiqué. Voilà pourquoi ils se comparaient à l'or qui ne s'altère pas au contact de la boue. La certitude d'être sauvés leur faisait regarder comme inutile l'accomplissement des préceptes. Je n'insisterai pas davantage sur l'analogie des deux doctrines, tant elle est manifeste. Il est vrai que Luther, par une de ces contradictions qui lui sont si fréquentes, admettait pour l'homme la possibilité de perdre la foi même après que Dieu lui a donné la certitude absolue de son salut; mais Calvin, esprit plus rigoureux et plus méthodique, se hâta de reprendre et de suivre jusqu'au bout la thèse du gnosticisme sur l'inamissibilité de la grâce. A ses yeux, celui qui a la foi est tellement assuré de son salut qu'il ne peut plus la perdre et que nul crime ne saurait le faire déchoir de l'état de grâce : ce qui reproduit mot pour mot la proposition des valentiniens dans saint Irénée. Ces derniers se fondaient sur ce qu'ils étaient la *semence élue*,

1. *OEuvres de Luther*, Wittemberg, III, 373. — *Comm. sur l'ép. aux Gal.*, Francfort, 1543, p. 402. — *Nouveau sermonnaire*, 1564. — *OEuvres de Luther*, édit. Walch, XII, 1828.

absolument comme Calvin qui déduit l'inamissibilité de la grâce chez les fidèles de leur *élection divine*. Selon lui, Dieu prédestine les uns au salut et les autres à la damnation sans avoir le moindre égard à leur mérite ni à leur démérite : d'où il suit nécessairement que ceux-là ne peuvent pas perdre la foi, quoi qu'ils fassent, ni ceux-ci l'acquérir. Or, je demanderai à tout homme qui réfléchit si ce n'est point là, sous une autre forme, la distinction imaginée par le gnosticisme entre les pneumatiques et les psychiques ou hyliques, ceux qui de leur nature et par naissance ont droit au salut, et ceux qui en sont exclus uniquement parce qu'ils n'appartiennent pas à la même catégorie d'hommes. S'il avait voulu développer sa thèse dans toute sa rigueur logique, Calvin eût abouti à la classification établie par Valentin et par Basilide. Ici, je dois l'avouer, Luther s'est tenu en deçà des gnostiques, mais sur un autre point il les a laissés loin derrière lui. Ceux-ci disaient bien que les bonnes œuvres ne leur étaient ni nécessaires ni utiles, mais jamais ils n'avaient osé prétendre qu'elles fussent nuisibles au salut. Au milieu des plus grands écarts de leur imagination, il ne leur était pas arrivé de soutenir des propositions telles que celles-ci : Le diable ne peut que prêcher des bonnes œuvres. — Une prostituée sera plus facilement sauvée qu'un saint, car le saint est empêché par ses œuvres d'avoir le désir de la grâce. — Les œuvres sont ce qu'il y a de plus préjudiciable au salut. — Plus tu es infâme et souillé, plus Dieu est disposé à t'accorder la grâce, etc. [1]. On voudrait, pour l'honneur de Luther, pouvoir mettre sur le compte de l'emportement ou de l'exagération oratoire des erreurs si monstrueuses; mais non, c'est le fond du système. Du moment que l'homme ne doit avoir aucune espèce de coopération active dans l'affaire du salut, que tout se réduit de son côté à une confiance illimitée en la miséricorde de Dieu, qui dès lors cesse de lui imputer ses

[1] *OEuvres de Luther*, édit. Walch, III, 1193. — *Ibid.*, VI, 548. — Édit. de Leipzig, XIV, 128.

péchés, rien ne devient plus dangereux que de mener une vie sainte, car l'homme pourrait être tenté par là de s'attribuer une part quelconque dans une œuvre qui doit être exclusivement celle de Dieu. Luther, qui n'a guère l'habitude d'user de détours dans la manifestation de ses pensées, s'exprime là-dessus aussi clairement que possible.

« Il n'est scandale plus grand, plus dangereux, plus venimeux que la bonne vie extérieure manifestée par les bonnes œuvres, et une conduite pieuse. C'est la porte cochère et la grande route qui mènent à la damnation. Quelle horrible abomination d'incrédulité et d'impiété n'est pas cachée sous cette belle vie! Quel loup sous la toison!... Gardez-vous donc par-dessus tout de vous confier dans vos œuvres, car le meurtre, le vol, la rapine, ne sont pas des péchés aussi grands que de vouloir pénétrer dans le ciel avec les œuvres... Arrière donc toutes les œuvres! Elles n'y peuvent rien. Les œuvres sont ce qu'il y a de plus préjudiciable au salut, ainsi que je l'ai dit tout à l'heure; la foi est si pure et si dégoûtée, qu'elle ne veut point des œuvres et ne les regarde point : elle veut être seule maîtresse... En se préoccupant des œuvres, l'âme ou la conscience ne fait autre chose que de s'exercer dans la méfiance envers Dieu et dans la confiance aux œuvres propres. Une pécheresse publique n'agit pas ainsi, parce que vivant dans une infamie manifeste, elle a le cœur constamment blessé par le péché. Elle n'a non plus ni œuvres, ni mérites, en quoi elle puisse mettre sa confiance. Et pourtant, elle sera encore plus facilement sauvée qu'un saint; car le saint est empêché par ses œuvres d'avoir le désir de la grâce[1]. »

Certes, voilà des limites que Valentin et Basilide n'avaient pas franchies, et leur opinion sur la valeur des bonnes œuvres semblera bien pâle à côté de celle-ci. Vous con-

1. *OEuvres de Luther*, édit. Walch, 349 et suiv. — *Sermons inédits de Luther*, publiés par Hœck, p. 52, 72 et suiv. — *OEuvres latines*, Iéna, III, 353.

cevez sans peine quelles sont les conséquences pratiques d'une pareille théorie; et l'on ne peut que féliciter les protestants, non pas précisément au nom de la logique, mais des bonnes mœurs, d'avoir adouci, mitigé et même contredit, dans leurs symboles ou confessions de foi, le sentiment et le langage de leur chef.

Déjà, Messieurs, nous sommes en droit de conclure que la Réforme a de grandes affinités avec la Gnose. Ce protestantisme primitif s'est réfléchi d'une manière assez sensible dans les systèmes théologiques issus de la révolution religieuse du XVIe siècle. Il a suffi, pour nous en convaincre, d'examiner les opinions qui se sont produites de part et d'autre sur les deux points fondamentaux de la religion chrétienne, la Chute et la Rédemption. Il s'agit maintenant de voir comment les réformateurs et les gnostiques ont compris ce que j'appellerai le côté historique de la révélation, c'est-à-dire le rapport entre les deux Testaments. Ici l'analogie vient toucher à l'identité.

Une erreur commune à la plupart des gnostiques, c'est le rôle inférieur qu'ils assignent à la loi de Moïse. Valentin, Basilide et Saturnin, les chefs des écoles de l'Égypte et de la Syrie s'accordent à ranger les Juifs sous l'empire du Démiurge et des esprits secondaires; mais nulle part l'antithèse entre la Loi et l'Évangile, l'Ancien et le Nouveau Testament n'est plus nettement tranchée que chez Marcion, le coryphée des sectes gnostiques de l'Asie Mineure. Au lieu de voir dans l'établissement mosaïque un acheminement vers une économie plus parfaite, il met une antinomie à la place d'une gradation. A ses yeux, le Dieu des Juifs n'est pas le même que celui de l'Évangile. D'un côté, c'est l'idée d'un Dieu juste et législateur; de l'autre, l'idée d'un Dieu bon et rédempteur. En vérité, il fallait être possédé du démon de l'antithèse pour supposer une contradiction entre ces deux idées. Est-ce que la notion de justice exclut le caractère de la bonté, ou réciproquement? Est-ce que ces deux attributs ne se concilient pas dans l'unité de la nature

divine? En quoi la qualité de rédempteur peut-elle être incompatible avec celle de législateur? On a beau mettre son esprit à la torture pour chercher quelque fondement plausible à ce prétendu antagonisme, il est impossible d'en trouver. Eh bien, cette antinomie singulière, imaginée par Marcion, a été reprise par Luther et portée à un degré d'exagération que l'hérésiarque du IIe siècle n'avait guère dépassé.

Pour bien comprendre comment Luther se vit conduit à reprendre la thèse de Marcion sur l'opposition des deux Testaments, il faut se rappeler ses idées sur l'impuissance absolue de l'homme à faire le bien ou à observer les commandements. Pour lui, l'Évangile n'est pas une prédication de la pénitence ou une exhortation à la pratique du devoir, mais uniquement l'annonce des miséricordes divines. Il s'agit de s'approprier par la foi les mérites de Jésus-Christ et de se mettre à couvert derrière sa justice qui nous est imputée : là est tout l'Évangile. Quant à la loi, naturelle ou positive, nous ne pouvons que la transgresser, à cause de la corruption radicale de notre nature. Comme il est impossible de l'accomplir, elle n'a d'autre fonction que de multiplier les prévarications de l'homme pour le pousser au désespoir et le forcer ainsi à se jeter dans les bras de Dieu. Singulière théorie, sans doute, mais qui n'étonne pas dans la bouche d'un homme dont la doctrine réduit à néant nos facultés intellectuelles et morales. Le grand mobile de Luther, c'est d'arriver à l'apaisement de la conscience en étouffant la voix du remords qui n'est autre que celle de Satan occupé à effrayer les hommes par des commandements qu'ils ne peuvent observer. Conséquemment, il faut repousser la loi, s'armer contre elle du bouclier de l'Évangile et se rassurer par cette pensée consolante que Dieu ne nous impute pas nos péchés, mais la justice de Jésus-Christ qui accomplit la loi en notre lieu et place. Dès lors, le code de Moïse, chargé de préceptes et de menaces, dut lui inspirer la plus vive répulsion. Luther ne

s'en cache pas : il répète toutes les invectives de Marcion contre l'Ancien Testament et renchérit encore, s'il est possible, sur les anathèmes de son devancier.

« Moïse, dit-il, est le maître de tous les bourreaux, et nul autre ne le surpasse ni ne l'égale même par les terreurs, les angoisses, la tyrannie, les menaces, les prédications pleines de malédictions et de foudres... Ne te soucie ni de ses terreurs ni de ses menaces; mais tiens-le pour suspect, comme le pire des hérétiques, comme un homme banni et damné, plus méchant que le pape et le diable eux-mêmes; car, avec sa loi, il ne sait qu'épouvanter, torturer et tuer... Moïse et sa loi, je n'en veux pas entendre parler : c'est l'ennemi de Notre Seigneur Jésus-Christ. S'il se présente devant le tribunal avec moi, je le repousserai, oui certes au nom de Dieu, et lui dirai : Voici Jésus!... Il faut mettre dehors les pensées et les disputes sur la loi, si elles effrayent la conscience, et lui font sentir la colère de Dieu contre le péché. Qu'au lieu de cela on chante, on mange, on boive, on dorme, et qu'on se réjouisse, en dépit du diable... Je mettrai de côté la piété, et Moïse et la loi, pour m'attacher à un autre prédicateur qui dit : « Venez à moi, vous qui êtes fatigués, et je vous soulagerai, et que cette parole: Venez à moi, vous soit chère. » Ce prédicateur n'enseigne pas que tu peux aimer Dieu, ni de quelle manière il faut que tu agisses et vives, mais il dit comment, si tu ne peux le faire, tu deviendras saint et seras sauvé. C'est là une autre prédication que la loi de Moïse, qui ne vise qu'aux œuvres. La loi dit : Tu ne pécheras point; va, et ne pèche point; fais ceci, fais cela. Jésus-Christ dit au contraire : Prends, tu n'es ni pieux ni juste; mais j'ai fait pour toi ce que tu n'as pu faire [1]. »

On est amené tout naturellement à se demander comment, après de pareils anathèmes lancés contre l'Ancien Testament, Luther pouvait encore conserver à Moïse la

1. *Propos de table*, édit. Walch, XXII, 649, 652 et suiv. — *OEuvres de Luther*, édit. Walch, VII, 2321.

qualité d'envoyé de Dieu et à la loi mosaïque le caractère d'une loi révélée. Non-seulement il aurait dû, en saine logique, rapporter le code des Hébreux à un être inférieur tel que le Démiurge de Marcion ou de Valentin, mais à un mauvais principe, à Satan. Il y a plus, la loi naturelle ou morale, que Luther enveloppe dans une même réprobation avec la législation de Moïse, ne peut émaner, dans ce cas, que d'une source semblable; car on ne persuadera jamais à un homme jouissant du plein usage de ses facultés que Dieu nous impose une loi dont l'accomplissement nous est absolument impossible, même avec le secours de la grâce. Qui ne voit que toute idée de moralité est détruite par une pareille hypothèse? En vérité, l'on commence à comprendre que le *pecca fortiter* ait sa place naturelle dans un tel système, et c'est en vain qu'on voudrait réduire à une saillie bouffonne cet étrange conseil qui n'est que la conséquence rigoureuse d'un principe mille fois répété. Mais il n'entre pas dans mon sujet de réfuter au long le système de Luther. Il me suffit d'avoir démontré par la comparaison des doctrines que le protestantisme est dans ses points principaux une résurrection de la Gnose. Or, cette preuve sera complète lorsque nous aurons examiné avec attention la méthode critique appliquée de part et d'autre à l'Écriture sainte.

Déjà, Messieurs, nous avons eu occasion de signaler les licences que Marcion, cette vivante image de Luther, se permettait dans le maniement des Écritures[1]. En analysant plus tard la controverse de saint Irénée avec les gnostiques sur le terrain de la Bible, nous devrons revenir sur ces singulières fantaisies. Voilà pourquoi vous me permettrez de ne pas m'étendre longuement sur ce point. L'évêque de Lyon flétrit en maint endroit les procédés arbitraires au moyen desquels les hérétiques du IIe siècle retranchaient de l'Évangile tout ce qui leur déplaisait; mais nul ne les a décrits avec plus de verve et d'ironie que Tertullien dans

1. Leçon XIII, p. 267.

son ouvrage contre Marcion. A l'exemple de Luther, ce dernier affectait pour saint Paul une prédilection qu'il poussait jusqu'à l'injustice envers le reste des apôtres, dont il rejetait les écrits. Un passage du Nouveau Testament devenait apocryphe par la raison seule qu'il ne cadrait pas avec les opinions du sectaire. Ainsi, pour soutenir son antithèse favorite entre la Loi et l'Évangile, Marcion supprimait comme une addition frauduleuse ce verset de saint Matthieu : « Je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'accomplir[1]. » Il agissait de même pour cet autre texte : « Dieu fait lever également son soleil sur les justes et sur les impies; » et cela, dans le but de séparer la justice de la bonté divine[2]. Ailleurs, il n'effaçait qu'un mot, mais ce mot était toute une doctrine. Là où saint Paul établit que l'Église est bâtie sur le fondement des apôtres et des prophètes, Marcion retranchait ce dernier terme, de peur qu'on ne pût attribuer par là quelque valeur aux prophéties de l'Ancien Testament[3]. L'apôtre avait dit : « Le Christ a détruit dans sa chair le mur de séparation qui existait entre les Juifs et les Gentils; » l'hérésiarque, toujours guidé par l'esprit de système, escamote habilement le pronom *sa*, afin d'éloigner du Christ toute chair véritable[4]. Additions, suppressions, transpositions, tout lui était bon, pourvu qu'il parvînt à faire plier l'Écriture au gré de ses idées préconçues; et, si je n'ai cité que le prêtre de Sinope, c'est que sa figure présente le plus d'analogie avec celle du moine de Wittemberg; car les autres chefs de la Gnose ne se gênaient pas davantage à l'égard des saints livres qui sortaient d'entre leurs mains tout meurtris et en lambeaux.

La méthode critique que saint Irénée et Tertullien reprochaient aux hérésies du IIe siècle est exactement celle qu'appliquèrent à l'Écriture sainte les chefs de la préten-

1. Tertull. contre Marcion, IV, 7.
2. *Ibid.*, II, 17.
3. *Ibid.*, V, 17.
4. *Ibid.*, V, 17.

due Réforme. Pourquoi Luther rejette-t-il l'épître de saint Jacques, jusqu'à l'appeler, dans son grossier langage, une épître de paille? Est-ce parce qu'il ne trouve pas un témoignage suffisant pour l'authenticité de cet écrit? Pas le moins du monde. L'épître contrarie son système sur la justification : voilà l'unique raison pour laquelle il l'élimine du canon. « Ce Jacques, dit-il, ne fait rien autre que de pousser à la loi et aux œuvres, et il brouille tout si bien qu'il me semble que ce fut quelque pieux personnage qui, ayant retenu l'une ou l'autre sentence émise par les disciples des apôtres, la jeta ainsi sur le papier, ou que peut-être l'épître fut écrite d'après sa prédication par quelque autre[1]. » Les gnostiques n'agissaient pas différemment : ils admettaient ou rejetaient telle partie de l'Écriture sainte, selon qu'elle leur paraissait conforme ou contraire à leurs opinions, sans se préoccuper des règles que prescrit une saine critique, lorsqu'il s'agit de discuter l'authenticité d'un livre : la théorie qu'ils professaient eux-mêmes était leur unique critérium en pareille matière. C'est également ainsi que Luther refuse l'origine apostolique à l'épître de saint Jude, parce qu'elle ne lui semble pas écrite dans l'esprit de Jésus-Christ, en d'autres termes, dans l'esprit de son propre système[2]. Même procédé arbitraire à l'égard de l'Apocalypse, qu'il ne peut se résoudre à regarder comme inspirée par l'Esprit saint, uniquement parce que ce livre prophétique contredit formellement sa thèse favorite sur l'inutilité des bonnes œuvres[3]. Imitateur fidèle des hérétiques du IIe siècle, Luther ne se montre pas plus scrupuleux que ses devanciers dans la reproduction du texte sacré qu'il altère à son gré. Nous venons de voir avec quelle adresse Marcion changeait le sens d'un passage, par l'addition ou le retranchement d'un petit mot : ces infidélités sont familières à l'exégète allemand qui se les

1. *OEuvres de Luther*, édit. Walch, XIV, 148 et suiv.
2. *Ibid.*, XIV, 148; IX, 1322-1336.
3. *Luther's Vorrede zum N. T.*

permet sans le moindre scrupule. Sa traduction de la Bible fourmille d'interpolations de ce genre. Ainsi, dans l'épître aux Romains, IV, 15, au lieu de ces mots : « La loi produit la colère, » il met : « La loi n'engendre *que* la colère. » Un peu auparavant, il avait usé de la même habileté en traduisant : « La loi *ne* produit *que* la connaissance du péché [1]. » En parlant de la loi mosaïque qui par elle-même était incapable de justifier l'homme, l'apôtre avait dit : « Nous pensons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi [2]. » Toujours prompt à glisser dans le texte quelque petit mot qu'il intercale sans se gêner, Luther lui fait dire : « Nous pensons que l'homme *n*'est justifié *que* par la foi *seule*, sans les œuvres de la loi. » Pour le coup, la falsification était trop évidente : elle fut vivement relevée. Voici la réponse du nouvel apôtre : « Si votre papiste veut vous ennuyer à propos du mot *sola*, répondez-lui prestement : Le docteur Martin Luther le veut ainsi et dit : papiste et âne c'est la même chose : *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas* [3]. » J'ignore si cette raison satisfait les protestants, mais nous, qui sommes moins faciles à contenter, nous avouons franchement que nous en désirerions une autre. En tout cas, voilà un singulier interprète, et, pour lui trouver un pendant, il faut remonter jusqu'aux Valentin et aux Marcion. C'est à eux que revient l'honneur d'avoir inauguré ce genre d'exégèse qui prend l'insolence pour la force et qui ne se croit savante qu'à la condition de n'être plus honnête.

Arrivé au terme de ce travail de comparaison, je m'abstiens d'en tirer la conséquence. Seulement, à ceux d'entre nos frères séparés qui soutiennent que le protestantisme est un retour vers les temps primitifs du christianisme, je dirai : Oui, vous avez raison, le protestantisme est un

1. *Ép. aux Rom.*, III, 20.
2. *Ibid.*, III, 28.
3. *Ép. à Link*, 1530. *OEuvres de Luther*, édit. Walch, XXI, 314 et suiv.

retour vers le passé; mais ce retour vers le passé, ce n'est pas un retour vers l'Église primitive elle-même, c'est un retour vers les hérésies et les sectes condamnées par l'Église primitive, ce qui est sans doute tant soit peu différent. J'espère, Messieurs, avoir porté cette démonstration à un degré d'évidence auquel il me paraît difficile de ne pas se rendre, lorsqu'on a la bonne foi pour guide et la vérité pour but. Toutefois, là ne se borne pas notre tâche. Après avoir comparé la théologie de la Gnose avec celle de la Réforme, il nous reste à déterminer les rapports d'analogie qui existent entre la philosophie des gnostiques et les théories transcendantes issues du protestantisme.

SEIZIÈME LEÇON

Le gnosticisme et les systèmes philosophiques issus de la Réforme. — Germes du panthéisme dans les écrits des premiers réformateurs. — Les rêveries de la Gnose et la théosophie de Jacques Boehme. — Rapports entre le gnosticisme et la nouvelle philosophie allemande. — Distinction gnostique du Christ idéal et du Christ réel dans Kant. — Identité de l'idée de la Gnose avec celle de la science absolue ou transcendentale. — Le dualisme de Schelling comparé aux systèmes de Saturnin et de Basilide. — Hégel et Valentin. — Leur panthéisme idéaliste. — Leur christologie. — Leur philosophie de l'histoire. — Résumé et conclusion.

Messieurs,

Le Traité de saint Irénée contre les hérésies nous a conduits à examiner les rapports du protestantisme avec la Gnose. Pour apprécier, en effet, toute l'importance de ce beau monument de la littérature chrétienne, il faut se faire une idée exacte des erreurs qui s'y trouvent réfutées. C'est pourquoi, après avoir analysé les systèmes gnostiques, nous en avons recherché les sources dans les doctrines religieuses ou philosophiques de l'ancien monde, et suivi le prolongement à travers les siècles chrétiens. Recueillies de secte en secte pendant le moyen âge, ces doctrines, combattues par l'Église primitive, ont reparu sous une autre forme dans la grande hérésie des temps modernes. En étudiant les théories de Luther et de Calvin sur la chute, la rédemption, le rapport des deux Testaments, nous nous sommes convaincus que les gnostiques avaient envisagé d'une manière tout analogue le côté dogmatique, ainsi que la partie morale et historique de la révélation. Il n'y a pas jusqu'à cette liberté avec laquelle les chefs de la Réforme et leurs disciples ont traité le canon des saintes Écritures, qui ne trouve son modèle dans l'exégèse critique de Valentin et de Marcion. Toutefois, nous n'avons pas hésité à le

reconnaître, les spéculations transcendantes de la Gnose étaient restées inaperçues pour les auteurs de la révolution religieuse du XVIe siècle, lesquels se bornaient à en faire revivre les conséquences morales. La controverse qu'ils agitèrent dans le principe avait un caractère purement théologique et ne semblait pas devoir se continuer sur le terrain de la philosophie. Luther ne se doutait même pas de la portée métaphysique de ses opinions, tant sur la nature du mal que sur la grâce et le libre arbitre. Quiconque lui eût dit qu'elles aboutiraient logiquement au panthéisme ou au dualisme manichéen, eût excité le plus vif étonnement dans son esprit plus propre à pousser une thèse avec vigueur qu'à la ramener à son principe; et pourtant l'avenir allait justifier ces prévisions. L'expérience devait démontrer une fois de plus que toute erreur théologique a son contre-coup dans le domaine entier des choses humaines. Quelques années s'étaient à peine écoulées, et le gnosticisme, écarté jusqu'alors dans sa partie ontologique, reparaissait aussi extravagant qu'à l'époque de saint Irénée. A partir de ce moment-là, les doctrines philosophiques, dont la Réforme contenait à son insu le germe latent, ne tardèrent pas à se développer pour aboutir aux étranges systèmes que notre siècle a vus éclore au sein du protestantisme. Le cadre dans lequel mon sujet m'oblige à me renfermer ne me permet pas d'exposer en détail ces élucubrations de la philosophie protestante; je ne ferai que signaler les points d'affinité qu'elles présentent avec la Gnose.

J'ai dit, Messieurs, que les premiers réformateurs, tout occupés de leurs luttes sur la foi et la justification, n'avaient prêté qu'une attention fort médiocre aux questions de l'ordre métaphysique. Il est clair néanmoins qu'ils venaient y toucher par bien des côtés; car l'on ne saurait remuer le domaine de la grâce sans ébranler celui de la nature, et des erreurs sur le péché originel ou sur l'Eucharistie ne sont nullement indifférentes pour la saine notion de Dieu et de l'âme humaine. Aussi, je ne crains pas

de dire qu'ils ont tous côtoyé l'erreur colossale où la philosophie protestante a fini par s'abîmer. Luther, le premier, est venu échouer contre cet écueil par la négation du libre arbitre et l'absorption de l'activité humaine dans l'opération divine; car si l'homme n'est plus un principe de causalité libre et volontaire, il cesse d'être une personne. Nous avons vu la dernière fois comment Zwingle, en voulant donner une base métaphysique à cette théorie morale, est arrivé à formuler le panthéisme aussi rigoureusement que Spinosa ou Hégel. Mais ce n'est pas le seul point sur lequel Luther ait frayé la voie aux panthéistes modernes. Avec une étourderie sans pareille, il avait enseigné l'*ubiquité* du corps de Jésus-Christ; ce qui revient à dire que l'humanité du Sauveur se trouve partout où est sa divinité : d'où il suit nécessairement qu'elle est immense et infinie comme Dieu. On ne saurait imaginer une confusion plus déplorable de l'infini et du fini. Calvin aboutissait au même résultat par sa doctrine de la prédestination absolue. Si nos actions sont déterminées par Dieu avec un tel caractère de nécessité que toute l'activité de l'homme se réduit à subir la direction qu'il reçoit, la force individuelle disparaît dans la force universelle qui l'absorbe et l'annulle. Tels maîtres, tels disciples. Ici, c'est Osiander, le réformateur de Nuremberg, qui enseigne que, par la foi, l'essence divine pénètre notre substance jusqu'à produire une véritable union hypostatique de chaque fidèle avec Dieu, ce qui substitue une seule et même personnalité divine à toutes les personnes humaines. Là, c'est Schwenkfeld, le réformateur de la Silésie, qui divinise l'humanité du Sauveur à laquelle il transporte les attributs de la divinité, confondant ainsi de la façon la plus grossière le Créateur avec la créature. Plus loin, c'est Michel Servet qui, broyé sous la tyrannie brutale de Calvin, se relève avec fierté pour lui jeter à la face le panthéisme qu'il a tiré des principes de la Réforme[1].

1. Ex Dei substantiâ esse omnes creaturas, *de Trinit.*, l. 1, p. 162. — *Réfutation des erreurs de Servet par Calvin*, p. 703.

Bref, on ne saurait nier que cette dernière recélât dans ses flancs ces systèmes monstrueux qui, deux siècles plus tard, devaient épouvanter le sens chrétien; et, s'il fallut un certain temps pour accoutumer les esprits à cette résurrection d'erreurs qui, depuis la chute du gnosticisme, sommeillaient tout au plus dans quelques sectes du moyen âge, c'est que la religion catholique avait fait pendant des siécles l'éducation des intelligences et déposé en elles la saine notion de Dieu dans ses rapports avec le monde. Mais cette notion allait s'altérer peu à peu chez les communions dissidentes pour faire place à des rêveries qui rappellent exactement celles des gnostiques. Le premier exemple de ce genre que nous rencontrions sur notre chemin s'offre à nous dans les écrits de Jacques Boehme, l'un des coryphées de l'illuminisme protestant en Allemagne.

Si je m'arrête un moment devant cette figure peu connue en France, c'est que les idées du cordonnier de Gorlitz ont exercé une influence incontestable sur la nouvelle philosophie allemande qui les a reprises en grande partie. Schelling surtout a fait passer par le creuset de sa riche et puissante imagination cette matière brute et informe que le mystique protestant du XVIe siècle s'était peu soucié de travailler avec soin. Cette absence de règle et de méthode, jointe aux formules alchimiques sous lesquelles Boehme enveloppe sa pensée, rend l'intelligence de son système assez difficile; mais, ce qui éclate à première vue, c'est une analogie manifeste avec les extravagances de la vieille Gnose. Vous allez en juger, Messieurs, par la courte et rapide analyse que je vais faire de cette théosophie. Plus hardi même que les gnostiques dualistes, qui plaçaient le deuxième principe en dehors et à côté de Dieu, Boehme transporte le dualisme dans l'essence divine. C'est en Dieu que s'opère la distinction du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres; et cette distinction des deux principes, Boehme l'appelle la naissance de Dieu; car, avant cet acte primordial, Dieu n'est pas réellement, ou, ce qui vous

paraîtra non moins étrange, Dieu n'est encore que le Père, c'est-à-dire le néant. Comme tous les panthéistes, le théosophe protestant travestit le dogme de la Trinité d'une manière indigne. Le Père, envisagé en lui-même et à lui seul, n'est donc que l'Être indéterminé ou le néant; mais ce néant aspire invinciblement à devenir quelque chose, et il y arrive dans le Fils. C'est dans le Fils seulement que le Père atteint à l'existence, ou que le néant devient l'Être; et le Saint-Esprit exprime l'identité du Père et du Fils, du néant et de l'Être, du oui et du non, comme dit Boehme. Voilà bien mot pour mot la formule de l'hégélianisme; et je ne conçois pas qu'on enlève au pauvre artisan de Gorlitz le mérite de cette invention, si c'en est un, pour l'attribuer au professeur de Berlin. En tout cas, cette fantasmagorie nous ramène au pur gnosticisme. Ce néant primitif, qui fait effort pour devenir quelque chose, est au moins le frère de cet abîme silencieux de Valentin, de ce Père sans nom et sans forme qui n'arrive à prendre conscience de lui-même que dans le Monogénès ou Fils unique. Déjà, Messieurs, vous avez dû comprendre que, dans le panthéisme gnostique de Boehme, le Fils est tout simplement le monde, et sa formule métaphysique serrée de près se réduit à celle-ci : Dieu n'arrive à l'existence réelle que par le monde, qui est son expression ou son développement essentiel. Malgré tous les nuages où il se plaît à la cacher, la véritable pensée de Boehme perce à chaque instant. « La nature, dit-il, ou la créature, est l'être de Dieu. — En Dieu, tous les êtres ne forment qu'un seul être, l'éternel Un. — Dieu n'avait, pour former le monde, d'autre matière que sa propre essence d'où il a tiré toutes choses, etc. [1]. » Le chef des illuminés du XVI[e] siècle a beau vouloir distinguer

1. Die Natur und Creatur ist *sein Etwas. Theosoph. Sendschreiben*, XLVII, 34. — Les principaux ouvrages de Boehme sont : *l'Aurore, les trois Principes de l Être divin, le grand Mystère, de la Naissance et de la signification des Êtres, la Grâce de l'élection*, etc. Aucun de ces écrits n'a été traduit en français.

du fini ce qu'il appelle, à la façon de Paracelse et des alchimistes, « le salpêtre divin [1], » la substance de Dieu, telle qu'il l'entend, n'est autre que celle du monde. Lui-même l'indique suffisamment par la singulière manière dont il décompose la nature divine; car vous me permettrez de relever ce nouveau trait de ressemblance avec la Gnose. D'après lui, la nature divine a sept propriétés essentielles qu'il personnifie sous le nom d'esprits : la dureté, la douceur, l'amertume, la chaleur, l'amour, le son et le corps ou l'être qui est la résultante de toutes ces forces divines combinées [2]. Évidemment cette catégorie d'esprits ou de qualités personnifiées rappelle les Amschaspands du Zend-Avesta, les séphiroth de la Cabale et les éons de la Gnose. Il suffit, pour s'en convaincre, de nommer les forces naturelles hypostasiées dans la Décade de Valentin : l'alliance, l'union, la joie, le mélange, la félicité, etc. A l'exemple du théosophe égyptien, Boehme a été la dupe de son imagination en transportant des faits sensibles dans l'ordre divin. Après ce que nous venons de voir, il est inutile de le suivre davantage dans les régions où s'égare son esprit déréglé. Ce qu'il y a de plus curieux sans contredit, c'est sa théorie sur Satan. Qui le croirait? Pour Boehme, Lucifer n'est autre que Dieu le Père pris en lui-même et abstraction faite du Fils; et, dussé-je vous étonner, je dirai que cette conséquence est fort logique. Comme dans le système de Valentin, le mal ne peut être ici que l'indéterminé, la matière, le non-être; or, puisque le premier moment de la vie divine, ou le Père, se réduit à cela, il s'ensuit rigoureusement que le Père et Lucifer sont identiques. L'empire du Fils succède à celui de Satan, c'est-à-dire que l'être ou le bien a pris la place du néant ou du mal. De cette manière toute l'histoire de la Rédemption devient, en fin de compte, une allégorie métaphysique. Mais c'est trop

1. Der göttliche Salitter, *Aurora oder die Morgenröthe*, XIII, 90.
2. *Aurora*, VIII, 15, 21, 26, 33, 38, etc.

m'arrêter à des chimères qui échappent à l'analyse. Le résumé de la théosophie de Boehme nous permet d'y voir une reproduction de la Gnose dans ce que cette dernière a de plus hardi et de plus extravagant.

Le fatalisme mal dissimulé de Luther et de Calvin avait mené leurs disciples sur la pente des doctrines gnostiques. Il devait en sortir nécessairement des théories dans le genre du panthéisme de Boehme : car l'intelligence, abandonnée à elle-même sans règle ni frein, est capable de parcourir toute l'échelle des folies humaines, du moment qu'elle est autorisée à prendre ses propres rêves pour une inspiration divine. C'est ainsi que, peu de temps après Jacques Boehme, Georges Fox, devenu comme lui, de simple cordonnier, chef d'une secte d'illuminés, les quakers, ouvrit la porte à tous les abus d'un mysticisme excentrique, en admettant sous le nom de « Lumière intérieure » une révélation surnaturelle et immédiate, faite à chaque homme et règle infaillible de ses actions : pour Fox et pour Barclay, son disciple, non moins que pour les gnostiques du IIe siècle, le Christ extérieur et historique perd toute signification, toute réalité, et disparaît dans le Christ intérieur qui, lui-même, vient se confondre en dernière analyse avec la raison de chaque homme. Nous verrons tout à l'heure comment cette distinction gnostique entre un Christ idéal et le Christ réel est devenue un principe fondamental dans quelques écoles protestantes. Après Fox, parut le Suédois Schwedenborg dont les prétendues communications sur les révolutions du monde invisible reproduisent presque à la lettre les contes que débitait Valentin sur la chute et la rédemption de la Sophia céleste. Mais les spéculations de la Gnose devaient arriver encore par une autre voie aux coryphées de la philosophie protestante dans les temps modernes. Vers la fin du XVIIe siècle, Spinosa avait fait revivre cette doctrine de l'unité de substance que les cabalistes de la Palestine avaient autrefois transmise aux gnostiques; car si le Juif d'Amsterdam doit en partie

sa forme et sa méthode à Descartes dont les témérités ont d'ailleurs pu contribuer à faire éclore son système, pour le fond il procède en droite ligne de la Cabale, dont les doctrines panthéistiques s'étaient prolongées dans les écoles juives[1]. Or cette absorption de la personnalité humaine par l'Être divin répondait trop bien au fatalisme théologique de Luther et de Calvin pour ne pas trouver un accès facile chez les écrivains de la Réforme. Zwingle n'avait-il pas formulé à l'avance tout le système de Spinosa dans la proposition que je citais la dernière fois? L'invasion du panthéisme dans les écoles protestantes fut rapide. Plus rapproché des saines notions philosophiques par son éloignement pour l'esprit de secte, Leibnitz se déclara hautement contre une doctrine qu'il appelait insoutenable et même extravagante[2]; mais il faut bien avouer que ses idées sur la liberté humaine et sur les rapports de Dieu avec le monde se ressentent beaucoup de son éducation protestante. Quant à Lessing, en qui se résume, pour ainsi dire, le mouvement littéraire de l'Allemagne pendant le XVIIIe siècle, il ne dissimulait pas dans ses entretiens secrets sa sympathie pour le panthéisme de Spinosa, qu'il regardait comme une conséquence rigoureuse de la négation luthérienne du libre arbitre[3]. Restait à tracer un cours plus régulier à

1. Dès l'apparition de l'*Éthique* de Spinosa et de son *Traité théologico-politique*, on signala les ressemblances de son système avec le panthéisme de la Cabale. George Wachter les releva dans un écrit intitulé *le Spinosisme dans le Judaïsme*, Amsterdam, 1699, in-12. D'ailleurs Spinosa lui-même en appelle aux traditions cabalistiques pour confirmer ses théories : « Quand j'affirme que toutes choses existent en Dieu, écrit-il dans une de ses lettres à Oldenbourg, je m'exprime comme tous les anciens Hébreux, autant qu'on peut en juger par certaines traditions altérées de bien des manières. » (Épist. XXI). — « Ce principe de l'unité de substance, dit-il dans l'*Éthique*, quelques-uns d'entre les Hébreux semblent l'avoir aperçu comme à travers un nuage, quand ils ont affirmé que Dieu, l'intelligence divine et les objets sur lesquels elle s'exerce, sont une seule et même chose. » (*Éthique*, part. II, prop. 7, Schol.)

2. Théodicée, §§ 8 et 10.

3. « Je suis *spinosiste*, » disait Lessing à Jacobi qui rapporte ce curieux entretien dans ses *Lettres à Mendelssohn sur la philosophie de Spinosa*, 1783.

ce flot tumultueux qui allait emporter le protestantisme vers les systèmes de la nouvelle philosophie allemande. Or, l'année même où mourut Lessing, l'admirateur fervent du panthéisme cabalistique de Spinosa, en 1781, paraissait, à Kœnigsberg, la *Critique de la raison pure*, par Kant.

Kant a transporté dans la métaphysique le principe de Luther : là est son rôle dans l'histoire des erreurs humaines. Le chef de la Réforme avait dit : L'homme est impuissant par lui-même à faire aucun bien ; le chef de la philosophie protestante ajouta : L'homme est incapable d'arriver au vrai. La première de ces deux propositions appelait la seconde. Jusqu'alors la critique destructive du protestantisme, tout occupée à démolir les vérités révélées, avait respecté ces notions fondamentales qui constituent l'essence même de la raison ; Kant alla les atteindre au fond de la conscience pour les soumettre à l'analyse et leur dénier toute valeur objective. J'existe et je pense, disait-il, donc je ne puis connaître que mon existence et ma pensée, nullement ce qui existe hors de moi et ce qui est l'objet de ma pensée. Nous ne savons des choses que ce qu'elles nous paraissent être et non pas ce qu'elles sont en réalité ; par conséquent, notre science est purement phénoménale, et ne saurait nous permettre de rien affirmer de certain sur l'essence même des choses. Il n'entre pas dans mon sujet de réfuter ce scepticisme qui n'est pas nouveau dans l'histoire, ni de relever l'étrange inconséquence par laquelle Kant transporte à la raison pratique ou au sens moral le pouvoir qu'il enlève à la raison théorique ; mon but est uniquement de déterminer les rapports du gnosticisme avec la nouvelle philosophie allemande. Or, je dois l'avouer, rien n'est plus opposé à première vue que la Gnose et la théorie de Kant : l'une exagère la science, l'autre la nie. Ce n'est donc point par cet endroit que je prétends les rapprocher. Il est une autre face du gnosticisme qui reparaît tout entière chez le philosophe de Kœnigsberg, savoir la

christologie. Nous avons vu que Valentin, Marcion et Basilide séparaient le Verbe divin ou le Christ de Jésus que l'un réduisait à un pur homme et les deux autres à une apparition fantastique. Eh bien, cette distinction gnostique entre un Christ idéal et le Christ réel va devenir la grande thèse du rationalisme protestant depuis Kant, qui la reprend sans scrupule, jusqu'à Strauss, qui essaye de la défendre par les armes de la critique et de l'érudition; et l'on ne peut que sourire en voyant avec quelle emphase quelques romanciers français célèbrent comme une grande trouvaille de notre époque ce qui n'est qu'une vieille fable renouvelée des gnostiques[1]. Dans la théorie de Kant, le Christ n'est plus le Fils de Dieu qui a pris la nature humaine pour sauver le monde, mais l'idée de la perfection morale telle qu'elle est fournie par la raison pratique. Cette idée, présente à la conscience de tous les hommes, s'est réalisée au plus haut degré dans Jésus de Nazareth, qui mérite ainsi de nous être proposé comme modèle. Cérinthe et les Ébionites n'avaient pas attendu la philosophie transcendentale de Kœnigsberg pour inventer ce blasphème. Partant de là, Kant ne voit plus dans l'Évangile qu'une représentation symbolique des faits de conscience. Lorsqu'on y lit que le Fils de Dieu est venu du ciel sur la terre, cela signifie tout simplement que nous n'aurions pu nous donner l'idée de la perfection morale si Dieu ne nous l'avait pas communiquée. Les abaissements du Christ, c'est l'idéal de l'humanité qui déchoit de lui-même en se réalisant dans l'homme individuel. Le critique protestant n'est pas moins ingénieux pour expliquer la Résurrection, qui n'a d'autre but que de figurer le com-

1. Tout le chapitre écrit par M. Renan sur les *Historiens de Jésus*, dans ses *Études d'histoire religieuse*, porte sur cette distinction empruntée aux gnostiques entre un Christ idéal et le Christ réel : après avoir traîné depuis soixante ans sous toutes les formes dans les écrits de Kant, de Fichte, de Schelling, de Hégel, de Schleiermacher, de Strauss, ce lieu commun arrive enfin aux lecteurs français avec une apparence de nouveauté qui disparaît pour quiconque s'est donné la peine de lire une page d'histoire ecclésiastique.

mencement d'une vie meilleure, et l'Ascension, qui exprime l'entrée en communion de l'âme avec les gens de bien. Quant à la réalité de ces faits, Kant ne s'en inquiète pas plus que Valentin et Marcion : toute leur valeur est dans les faits psychologiques ou moraux dont ils offrent l'emblème. Voilà ce qu'il appelait la religion ramenée dans les limites de la simple raison [1], et ce qu'on pourrait nommer avec bien plus de motifs la religion développée dans l'espace illimité de la déraison; car il n'y a pas d'extravagance à laquelle ne puisse conduire cette manière de traiter l'histoire. Kant possédait certainement à un haut degré le sentiment de la moralité, à l'exemple des anciens stoïciens; mais il est peu d'hommes auxquels le sens du divin ait fait plus complétement défaut : il n'a jamais connu d'autre religion que celle de l'impératif catégorique, sans s'apercevoir que la loi tire son autorité du législateur qui la pose; dans son système, Dieu n'est qu'un hors-d'œuvre, et le Christ un non-sens. Voyons comment cette résurrection du gnosticisme s'est prolongée après lui.

En reprenant la thèse des gnostiques sur la distinction entre un Christ idéal et le Christ réel, Kant s'était séparé d'eux pour l'idée même de la science. Valentin et ses émules aspiraient à la science absolue; au contraire, le pyrrhonisme de Kant creusait un abîme entre la pensée et son objet, entre le moi et le non-moi. Sous ce rapport, la différence est nettement tranchée. Aussi, pour sortir de l'impasse où l'audacieux sceptique s'imaginait avoir acculé la raison humaine, ses successeurs cherchèrent à s'ouvrir une issue en rétrogradant vers le gnosticisme. Il est rare, Messieurs, de rencontrer dans l'histoire deux mouvements d'idées plus analogues pour le fond que la Gnose et la nouvelle philosophie allemande. Déjà les termes qui servent à les caractériser, *transcendant* et *gnostique*, présentent le même sens. De part et d'autre on cherche, à côté de la foi,

1. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft*, 2e édit., 1794.

une science plus élevée; et cette science, c'est la science absolue. Or, qui dit science absolue affirme le panthéisme, car Dieu seul a la science absolue, parce qu'il est l'Absolu. Quant à nous, nous pouvons bien avoir la science de l'Absolu, mais non pas la science absolue, ce qui est tout différent. En tant qu'acte de l'homme, la science est nécessairement relative et bornée, même quand elle a l'infini pour objet. Mais, pas plus que les gnostiques, Fichte, Schelling et Hégel ne se contentent de la science telle que l'a toujours comprise le sens commun de l'humanité : il leur faut, à eux aussi, la science absolue. Eh bien, que suppose la science absolue? Elle suppose la conscience de notre identité avec Dieu. Voilà le mot final de la Gnose et de la philosophie transcendante; et ni l'une ni l'autre ne reculent devant cette conséquence qui est la propre formule du panthéisme. Pour les gnostiques, dit saint Irénée, faire partie du Plérome ou de l'Être divin, et avoir la science absolue ou la Gnose, c'étaient deux propositions identiques : le principe pneumatique qui était en eux et qui faisait partie du Plérome, ou de la substance divine, avait la conscience de son identité avec Dieu : c'est ce qui leur donnait la science absolue ou la Gnose [1]. Même prétention dans le panthéisme germanique. Chez Fichte, le principe pneumatique de la Gnose devient le moi, seule force active et substantielle, tandis que le monde extérieur n'a pas plus de réalité que dans le système de Valentin. Suivant Schelling et Hégel, le sujet et l'objet, le moi et le non-moi sont identiques, et c'est la conscience de cette identité qui constitue la science absolue. Comme vous le voyez, c'est une nouvelle Gnose qui ne diffère de l'ancienne que par des formules encore plus hardies sinon plus intelligibles. Je ne crois pas, Messieurs, que l'on puisse contes-

1. Secundum agnitionem et ignorantiam intra Pleroma et extra Pleroma dicunt, *quoniam qui in agnitione est, intra id est quod agnoscit.* Saint Irénée, *adv. Hæres.*, II, 5. C'est l'identité du sujet et de l'objet proclamée comme condition essentielle de la véritable connaissance ou de la Gnose.

ter sérieusement l'analogie de ces deux tendances; mais, pour la faire ressortir avec plus de clarté, permettez-moi de m'arrêter quelques instants au système de philosophie moderne qui présente le plus d'affinité avec le gnosticisme, celui de Schelling.

Pour ne laisser subsister aucun doute sur les rapports de sa théorie avec les spéculations de la Gnose, Schelling n'a pas dédaigné d'emprunter à cette dernière jusqu'à une partie de sa terminologie [1]. C'est ainsi que nous voyons apparaître au sommet de sa cosmogonie « le saint Abîme, ou le Bythos de Valentin, duquel sort tout ce qui est et dans lequel tout retourne [2]. » Cet Abîme ténébreux n'est pas encore Dieu, mais le fond primitif d'où émane l'existence divine : par un désir vague et aveugle, le chaos se meut, s'agite dans ses profondeurs pour en faire sortir Dieu et l'univers entier [3]. En vérité, on a de la peine à garder son sérieux devant de pareilles excentricités : c'est le renversement de toutes les idées reçues parmi les hommes qui jouissent du plein usage de leurs facultés. Est-il possible, Messieurs, de concevoir un principe d'existence antérieur à Dieu, un infini qui sort du chaos, des ténèbres qui d'elles-mêmes se changent en lumière, l'intelligence naissant de ce qui n'a pas d'intelligence, un abîme qui engendre Dieu, etc.? Et voilà des hommes qui ne trouvaient point assez de clarté dans les mystères de la religion chrétienne! Nous perdrions notre temps à vouloir réfuter des inepties de ce genre; mais, ce que je vous prie de ne pas oublier, c'est que l'Abîme de Schelling est la répétition littérale des théogonies de la

1. Schelling a fait et refait son système à trois reprises : une première fois à Iéna et à Wurtzbourg, de 1800 à 1815; une deuxième fois, à Munich, de 1815 à 1841, et une troisième fois à Berlin. Lorsqu'on y regarde de près, ses trois *manières* n'en font qu'une : c'est toujours le panthéisme sous une forme qui rappelle la Gnose.

2. *Bruno, ou du Principe divin et naturel des choses*, 1802, p. 66.

3. *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine et les divers problèmes qui s'y rattachent*, 1809.

Gnose. Suivons jusqu'au bout ces divagations d'un grand esprit en quête d'opinions bizarres. Ce qui pousse Schelling à perte de vue dans le champ des hypothèses, c'est le désir de porter le mouvement et la vie dans l'Être divin qui, sans ces évolutions internes, resterait plongé dans une inaction éternelle[1]. Lors donc que Dieu sort de l'Abîme et arrive à la vie intellectuelle, il éprouve le besoin de se développer dans le monde dont la destinée devient la sienne propre. C'est avec le monde seulement que commence, à vrai dire, sa vie ou son histoire. Or, le dualisme que Schelling a posé à son point de départ, à l'exemple de Saturnin et de Basilide, va se prolonger sur ce nouveau théâtre. Le principe ténébreux ou l'Abîme et le principe lumineux ou l'intelligence divine viennent se rencontrer dans l'homme, qui est à la fois le centre des deux règnes, comme dans la théorie de Jacques Boehme que Schelling reproduit en la rajeunissant. Tout le travail de la création n'a donc d'autre but que la transformation progressive du principe ténébreux en lumière, et l'humanité est le théâtre de cette métamorphose. D'abord les deux forces sont confondues dans un état d'indifférence complète entre le bien et le mal : c'est la période de l'innocence ou l'âge d'or dont le genre humain a conservé un faible souvenir et dans lequel il n'y avait ni bien ni mal moral. Puis s'opère la séparation des forces, et c'est l'Abîme qui d'abord déploie toute sa puissance : le principe des ténèbres gouverne l'univers pendant des siècles. Cet âge qui précède le christianisme, Schelling l'appelle l'âge du Destin, celui des dieux et des héros. « A cet âge, dit-il, toute l'intelligence et la sagesse du genre humain lui venaient de l'Abîme, par les oracles qui sortirent des profondeurs de la

1. Man kann nicht einen ein für allemal *fertigen*, ebendarum warhaft unlebendigen, todten Gott annehmen : Un Dieu, une fois accompli pour toujours, cesserait d'être vivant. *Denkmal der Schrift, von den göttlichen Dingen*, p. 95 et 77. Schelling n'a même pas l'air de soupçonner avec quelle admirable profondeur le dogme chrétien de la Trinité exprime le mouvement éternel de la vie divine.

terre et qui furent les guides ou les instituteurs de la vie. Les forces divines de l'Abîme dominaient sur la terre comme des princes puissants assis sur des trônes fermes et inébranlables. La nature brillait dans tout son éclat; elle se glorifiait dans la beauté visible des divinités et dans la splendeur des arts ou des sciences[1]. » Si Schelling avait voulu dire par là que le mal prédominait dans l'ancien monde par suite de l'ignorance et de la dépravation humaines, il se serait renfermé dans les limites de la vérité; mais non, rappelons-nous bien que dans sa théorie le principe ténébreux ou l'Abîme est le fond primitif de Dieu, l'Être aveugle et chaotique qui précède l'existence du Dieu personnel et se développe nécessairement, comme l'exige un dualisme conséquent. C'est en vertu de la même nécessité que le principe lumineux, qui était dans le monde depuis le commencement, arrive à se manifester pendant la troisième période, celle de la Providence ou l'âge chrétien. Alors la lutte s'engage entre les deux principes pour continuer jusqu'à ce que les ténèbres se changent en lumière et que Dieu arrive à la plénitude de l'existence réelle, ou, comme disait le Zend Avesta, jusqu'à ce qu'Ahrimane soit absorbé par Ormuzd. Or, c'est dans le Christ que le principe lumineux est entré en lutte avec les ténèbres sous une forme personnelle; mais, ici encore, Schelling ne fait pas mystère de son penchant pour les spéculations des gnostiques. Il n'admet pas non plus que la chair du Christ ait été semblable à la nôtre, et il approuve les valentiniens d'avoir regardé Marie comme un simple canal par lequel passait ce corps étranger à toute substance terrestre. Et maintenant, Messieurs, si je voulais analyser la théorie du philosophe protestant sur la Trinité, dont les trois personnes signifient la cause matérielle, la cause efficiente et la cause finale; si j'ajoutais qu'il reproduit les

1. *Denkmal der Schrift, von den göttlichen Dingen*, p. 87. — *Vorlesungen uber die Methode des academischen Studiums* (8[te] *Vorles. uber die historiche Construction des Christenthums*). 2[e] édit., p. 163-210.

rêveries de Valentin sur les perturbations du Plérome, en transportant la chute primitive au sein de ce qu'il nomme les puissances divines; si je rappelais enfin que pour lui Satan est le principe actif, devenu mauvais par le fait de l'homme, et qui, après avoir perdu par le Christ sa fonction religieuse, exerce désormais son action dans l'ordre politique, vous conviendriez avec moi que jamais le christianisme n'a été plus étrangement travesti : les gnostiques eux-mêmes restent au-dessous de cette fantasmagorie transcendante. C'est après avoir étudié les théories de la nouvelle philosophie allemande, qu'on sent toute la profondeur de ce mot de Bossuet : « Pour ne vouloir pas croire des mystères incompréhensibles, ils suivent, l'une après l'autre, d'incompréhensibles erreurs[1]. »

Il semblerait, Messieurs, que la résurrection de la Gnose fût complète dans la *Philosophie de la nature*, comme on est convenu d'appeler le système de Schelling; mais il est rare qu'une école de philosophie ou une secte religieuse, une fois entraînée sur la pente de l'erreur, n'aille pas jusqu'au bout. La théorie de Schelling, telle que je viens de l'exposer, répondait au dualisme de Saturnin et de Basilide; restait à Hégel une tâche analogue à celle de Valentin. L'un et l'autre, en effet, ont résumé le mouvement d'idées qui s'était opéré avant eux. J'ai déjà eu occasion de signaler les traits de ressemblance qu'offrent les opinions du théosophe égyptien avec celles du philosophe de Berlin. D'ailleurs, Hégel ne cherche pas à dissimuler cet air de parenté : il avoue franchement que ses idées ont leur germe dans le gnosticisme[2]. Quel moyen de s'y méprendre lorsqu'on rapproche ce qui s'est dit de part et d'autre? Nous avons vu que la théogonie de Valentin, sa cosmogonie et sa christologie expriment trois moments de la vie divine : Dieu en soi, le passage de Dieu au monde, et le retour

1. Oraison funèbre d'Anne de Gonzague.

2. *Religionsphilosophie*, IIe partie, p. 203 : In solchen Formen hat die Idee gegährt.

du monde à Dieu. L'Abîme silencieux ou l'Être indéterminé, d'abord renfermé en lui-même, se déploie dans une série d'émanations successives pour aboutir à la nature extérieure et à l'homme. Là, le principe pneumatique ou divin se dégage du principe psychique et du principe hylique, c'est-à-dire de tout ce qui est matériel et fini, prend conscience de lui-même, de son identité avec Dieu, et se reconnaît comme l'absolu. Eh bien, toute la théorie de Hégel porte sur cette conception panthéistique des choses [1]. A l'exemple de la Cabale et de la Gnose, le philosophe protestant débute par l'Être indéterminé, l'Être en puissance, la simple abstraction ou l'idée pure, c'est-à-dire en définitive le non-être ou le Néant. C'est du néant que tout sort par une énergie intime, par un mouvement logique. Il est impossible de s'élever plus haut dans les régions de l'absurde. Comment, je vous le demande, le néant peut-il par lui-même devenir un être? Comment un être en puissance, ou une simple possibilité d'être peut-elle passer

1. Pour comprendre cette analyse du système de Hégel, il faut se rappeler le point de départ de sa philosophie, qui ne nous intéresse ici que dans ses rapports avec la théologie. Toute la nouvelle philosophie allemande repose sur la question du rapport de l'objet avec le sujet, ce qui constitue effectivement le problème de la connaissance humaine. Kant avait dit : Le sujet connaissant ou le moi ne saurait atteindre en soi l'objet connu, mais uniquement dans son apparence. Donc, conclut Fichte, l'objet n'est qu'une forme du sujet ou une manière d'être du moi. Non, reprit Schelling, le sujet est réel, comme l'objet est réel; seulement ils sont identiques au fond ou dans leur essence. Or, dit Hégel, en résumant toute l'argumentation, l'essence des choses est leur idée, donc l'idée seule est réelle. On ne saurait imaginer une confusion plus déplorable de la logique avec l'ontologie : aussi Hégel n'hésite-t-il pas à identifier ces deux sciences (*Religionsphilosophie*, IIe partie, p. 366). C'est le vice radical de son système qui ne distingue jamais l'idéal du réel ni l'abstrait du concret. Au fond, les trois moments de la vie divine qu'il indique ne sont pas autre chose que les trois formes de la pensée : la notion, le jugement et le raisonnement. De là, cette singulière formule par laquelle il exprime sa théorie : « L'affirmation pose en face d'elle la négation qui, en se niant elle-même, reproduit l'affirmation.» Ce qui signifie, selon lui, que l'infini se pose comme fini en se limitant, pour se retrouver comme infini après avoir brisé sa limite. C'est un pur formalisme qui s'agite dans le vide sans pouvoir jamais sortir de l'idée abstraite ou logique, ni arriver à une réalité quelconque.

en acte et arriver à l'existence réelle, sans le concours d'un être préexistant et actif? Quand l'Église catholique enseigne que Dieu a créé toutes choses de rien, elle pose un principe de causalité tout-puissant et réel; elle n'envisage pas le néant comme une matière première d'où le monde aurait été tiré, ce qui serait contradictoire dans les termes; en deux mots, elle affirme un acte mystérieux, sans doute, mais qui ne répugne pas à la raison. Dans la pensée de Hégel, au contraire, le néant devient l'être par lui-même, en vertu de son énergie propre et sans le secours d'aucune force étrangère : c'est une absurdité à la place d'un mystère. Il est inutile, Messieurs, de serrer de plus près ces bulles de savon qui crèvent au moindre souffle. Voyons la suite de ce nouveau gnosticisme.

Le Dieu-Néant, ou l'idée logique de Hégel, comme l'Abîme des gnostiques et l'Ensoph de la Cabale, s'est donc déployé dans le monde par la seule nécessité de sa dialectique éternelle. Il a senti le besoin de se distinguer de lui-même, pour devenir un *autre*, sans cesser de rester identique à soi. Cette distinction s'est faite par la limite qu'il s'est posée en se déterminant. En d'autres termes, il est sorti du vide, de l'abstraction, du néant pour se manifester comme matière et comme esprit, dans la nature et dans l'humanité. Ce deuxième moment de la vie divine, Hégel l'appelle, par une parodie sacrilége du dogme de la Trinité, le règne du Fils, en opposition avec le premier qu'il nomme le règne du Père. C'est un pur emprunt fait à Jacques Bœhme, dont le professeur de Berlin vante beaucoup les idées bizarres sur la Trinité [1]. Mais, tout en se développant dans la nature et dans l'humanité par une évolution fatale, le Dieu de Hégel éprouve néanmoins la nécessité de se replier sur lui-même, et ce retour de l'idée à son point de départ constitue le règne de l'Esprit-Saint. Or,

1. *Religionsphilosophie*, IIe partie, p. 201-203.

pour que ce retour puisse s'effectuer, il faut que la raison absolue se reconnaisse comme telle dans l'homme, centre moral du monde; il faut que l'esprit humain arrive à la conscience de son identité avec Dieu. Là est le nœud et le dénoûment de toutes choses. Cette solution, le Christ l'a trouvée. Il est véritablement le Médiateur entre Dieu et les hommes, car c'est en lui que l'esprit humain est arrivé à la conscience de son identité avec Dieu. Il est l'Homme-Dieu : par lui, en effet, cette grande vérité est devenue manifeste, à savoir que Dieu est homme et que l'homme est Dieu. Il est enfin notre Rédempteur, parce qu'il a retiré l'humanité de l'ignorance où elle était plongée pour lui communiquer la science absolue. Tel est, en résumé, le système théologique de Hégel. Je n'ai pas besoin de vous avertir qu'il ne s'agit nullement ici du Christ historique et réel, qui n'est tout au plus qu'une expression symbolique de cette prétendue Rédemption. Le Christ de Hégel n'est pas autre chose que la personnification de la raison humaine, en tant qu'elle se reconnaît comme identique à la raison divine; et l'Incarnation, telle qu'il l'envisage, s'étend à tous les hommes, en ce sens que la raison divine se manifeste ou s'incarne dans l'ensemble des individus qui composent l'humanité. Et maintenant, Messieurs, permettez-moi une simple question : Avez-vous conscience de votre identité avec Dieu, comme le philosophe de Berlin veut bien l'affirmer en notre nom? Pour ma part, je n'en ai pas conscience le moins du monde; et je crois que là-dessus je suis d'accord avec le genre humain tout entier, à l'exception de Hégel; encore ne suis-je pas bien sûr qu'il en ait été convaincu lui-même. Assurément, tout cela n'est que plaisant; mais ce qui ressort avec évidence de la comparaison des doctrines, c'est que la science absolue de Hégel et la Gnose rédemptrice de Valentin sont deux mots différents qui expriment la même idée.

Enfin, Messieurs, la ressemblance du gnosticisme avec

les nouvelles théories allemandes ne saurait être douteuse lorsqu'on rapproche les vues de Valentin et de Hégel sur la philosophie de l'histoire. De part et d'autre nous trouvons trois périodes caractérisées dans des termes à peu près identiques. Le théosophe égyptien distingue successivement le règne de la matière ou du principe hylique, le règne de l'âme inférieure ou du principe psychique, et celui de l'esprit ou l'empire du principe pneumatique. A la première catégorie appartiennent les païens; à la deuxième les juifs, et à la troisième les chrétiens. D'abord, l'esprit a de la peine à se dégager de la nature extérieure avec laquelle il se croit confondu; puis, il s'élève peu à peu sur l'échelle de son développement, bien qu'il n'ait pas encore brisé tous les liens qui l'enchaînent; enfin, il arrive à la plénitude de sa liberté par la conscience de son identité avec Dieu. Telles sont les trois phases que Valentin fait parcourir à l'esprit divin sorti du Plérome pour se manifester dans le monde. Elles répondent exactement aux trois formes religieuses que le panthéiste allemand considère comme l'expression du mouvement de l'idée logique à travers l'histoire. Dans la première de ces religions, celle de la nature, l'esprit ne se distingue pas encore de la matière avec laquelle il se croit identique; il est comme abîmé dans le monde extérieur dont la pression irrésistible lui enlève la conscience de soi. De là ce caractère vague et indéterminé que revêt l'idée religieuse chez les Indiens, les Persans et dans l'ancienne Égypte. Voilà bien ce que Valentin appelait le règne de la matière ou du principe psychique au sein du paganisme. Dans la religion juive, au contraire, que Hégel nomme la religion de l'individualité intellectuelle, l'esprit et la matière sont nettement séparés; la nature disparaît devant Dieu sans qu'il y ait d'autre rapport entre eux que celui de l'ouvrier avec son œuvre : c'est le règne de l'esprit fini, déterminé, ou du principe psychique, car ces deux expressions sont synonymes par opposition au principe pneumatique ou à la raison absolue. La seule différence,

c'est que le philosophe protestant range également dans cette deuxième catégorie la religion des Grecs et celle des Romains, tandis que la confusion de l'esprit avec la nature, de Dieu avec le monde, n'y est pas moins manifeste que dans les théories orientales. Quand l'esprit, d'abord confondu avec la matière dans les religions païennes, est arrivé par le judaïsme à s'en distinguer, il finit par se reconnaître comme raison absolue au sein du christianisme où Dieu et l'homme s'unissent dans la conscience de leur identité. En disant que le principe pneumatique ou divin qui est dans l'homme s'affranchit, par la Gnose, du Démiurge et de la matière, Valentin avait désigné sous d'autres noms la même période et tracé à l'avance le plan de cette singulière philosophie de l'histoire. Ce n'est donc pas sans raison que Hégel prétendait avoir découvert dans le gnosticisme le germe de ses idées : en se cherchant des ancêtres parmi les hérétiques des premiers siècles de l'Église, il indiquait la véritable filiation de ses doctrines[1].

Je m'arrête à Hégel comme à l'homme dans lequel la nouvelle philosophie allemande a trouvé son expression la plus complète. Il est inutile, Messieurs, pour le but que nous voulons atteindre, de pousser plus loin ce travail de comparaison. Nous arriverions aux mêmes conclusions en parcourant les écrits de ceux qui, depuis Schelling et Hégel, se sont faits l'écho de leurs doctrines. C'est ainsi que l'idée fondamentale de la *Vie de Jésus,* par le docteur Strauss, se retrouve dans la séparation qu'établissaient les gnostiques entre le Christ et Jésus de Nazareth : ce qui n'est pas étonnant, lorsqu'on songe que le disciple de Hégel n'a fait qu'appliquer la philosophie du maître à l'histoire

1. Nous ne voudrions pas avoir l'air de forcer le rapprochement dans cette comparaison de l'idéalisme de Hégel avec celui de Valentin ; nous ne pouvons cependant pas nous empêcher de faire remarquer en terminant que *l'idée logique* qui se déploie dans le monde, suivant le philosophe allemand, rappelle exactement, même dans les termes, l'*Enthymèse* ou pensée de la Sophia, dont le mouvement interne, dit Valentin, produit l'univers. Ce trait de ressemblance achève de faire ressortir l'identité des deux systèmes.

évangélique. Nous ne pourrions donc que répéter ce qu'une analyse impartiale nous a prouvé jusqu'à l'évidence. Le protestantisme a été, dans ses points principaux, une résurrection de l'ancienne Gnose, et les systèmes philosophiques issus de la Réforme présentent une rare conformité avec les théories de ces audacieux sectaires qui ont paru à l'origine même de la religion chrétienne. Par là nous avons déterminé tout ensemble la place importante que le gnosticisme occupe dans l'histoire de l'esprit humain et le vif intérêt qui s'attache au Traité de saint Irénée contre les hérésies. Car il est temps de placer la vérité en regard de l'erreur, en rendant la parole à l'évêque catholique du II[e] siècle. C'est pourquoi j'ai hâte de montrer dans le docteur lyonnais, répondant aux gnostiques de son époque et dans leur personne aux gnostiques de tous les siècles, un modèle de cette éloquence saine et forte qui déjoue sans peine les artifices du sophisme, parce qu'elle s'appuie, d'un côté, sur les principes immortels de la raison humaine, et de l'autre, sur la certitude de la religion révélée.

DIX-SEPTIÈME LEÇON

Controverse de saint Irénée avec les gnostiques. — Le dogme de la création, seule solution raisonnable du problème de la coexistence de l'infini avec le fini. — Le Dieu des gnostiques réduit au Destin de l'antiquité païenne. — La totalité des êtres finis ne saurait être adéquate à l'idée de l'infini. — Les gnostiques prêtent à Dieu les idées et les passions de l'homme. — Explication de leur succès par les promesses fallacieuses qu'ils font à leurs adeptes. — Ordre admirable qui règne dans le plan de la création. — Qualités de saint Irénée envisagé comme controversiste. — Polémique parallèle de Plotin avec les gnostiques. — Son mérite et ses défauts. — Plotin se rapproche, par ses propres principes, de ceux qu'il cherche à combattre. — Avantages de l'évêque de Lyon sur le chef de l'école néoplatonicienne dans la réfutation du gnosticisme.

Messieurs,

J'ai essayé de montrer dans mes Leçons précédentes l'importance historique du gnosticisme. Elle résulte des rapports d'influence ou d'analogie que présente cet ensemble de systèmes avec d'autres doctrines tant modernes qu'anciennes. Mais il ne suffit pas d'avoir suivi saint Irénée dans l'analyse qu'il nous donne de ces étranges théories; il faut de plus examiner l'argumentation qu'il dirige contre elles. Assurément, s'il ne s'agissait que d'opinions particulières aux gnostiques, ces luttes de l'éloquence chrétienne avec des erreurs vaincues depuis plusieurs siècles ne nous offriraient pas grand intérêt; mais il est évident que, sous cette forme passagère, locale, s'agitaient des questions sans cesse renaissantes et qui n'ont rien perdu de leur actualité. Lorsqu'on assiste à un débat qui porte sur les principes de la raison, sur l'autorité de l'Écriture sainte et de la Tradition, il est impossible de se croire sur un terrain qui n'ait rien de commun avec des controverses plus rapprochées de nous; au contraire, une connaissance même légère des faits suffit pour avertir que la différence est

dans les mots, et non dans le fond des idées. C'est pourquoi il n'est pas sans utilité de savoir comment l'Église primitive a défendu contre les gnostiques la saine notion de Dieu. En examinant les raisons que saint Irénée leur oppose, nous ne serons guère surpris d'y retrouver le genre de preuves dont les défenseurs de la vérité ont coutume de faire usage en face des panthéistes modernes : des erreurs identiques appellent les mêmes réfutations. Pour mieux apprécier cette partie philosophique du Traité contre les hérésies, nous en rapprocherons la critique qu'a faite du gnosticisme le chef de l'école néoplatonicienne, Plotin, dans sa deuxième Ennéade.

Déjà, Messieurs, nous avons pu observer que le point central autour duquel viennent se mouvoir les systèmes gnostiques, c'est la notion de Dieu dans ses rapports avec le monde, ou, suivant un langage plus technique, la question de la coexistence de l'infini avec le fini. Question redoutable qui avait été le commun écueil des religions et des philosophies anciennes! Car, en dehors de la révélation divine, toutes sont venues s'y briser. Le dogme de la création est l'unique solution d'un problème auquel s'applique surtout cette maxime de Bossuet : « La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue [1]. » Pour comprendre clairement et sans ombre de difficulté comment l'infini peut coexister avec le fini, il faudrait avoir une idée adéquate de ces deux termes; or une pareille prétention est insoutenable. Le dogme de la création, en les distinguant l'un de l'autre quant à la substance même, nous les montre dans un rapport de dépendance absolue, qui, bien loin

1. Bossuet, *Traité du libre arbitre*, édit. de Vers., t. XXXIV, p. 410 et 411.

d'impliquer la moindre contradiction, présente le seul mode de conciliation possible. Les gnostiques, n'admettant pas de création dans le sens propre du mot, se voyaient nécessairement rejetés vers la théorie orientale de l'émanation ou vers l'hypothèse grecque d'une matière préexistante. Panthéisme, ou dualisme, telle est l'alternative inévitable qui se posait pour les déserteurs de la doctrine catholique. Saint Irénée les poursuit dans ces deux retranchements.

Ou vous séparez le monde de Dieu, leur dit l'évêque de Lyon, ou vous confondez Dieu avec le monde, et dans l'un et l'autre cas vous détruisez la vraie notion de Dieu. Si vous placez la création hors de Dieu, en ce sens qu'elle existe indépendamment de lui, quelque nom que vous donniez à cette matière éternelle, que vous l'appelliez vide, chaos, ténèbres, peu importe : vous limitez l'Être divin, vous circonscrivez le domaine de son activité, ce qui revient à le nier. Dieu ne peut exister qu'à la condition d'être infini, de renfermer en soi l'universalité des êtres; et s'il en était un seul qui pût exister par lui-même ou échapper à sa puissance, c'en serait fait de l'Être souverain. Vous avez beau dire que le monde a pu être formé par des anges ou par quelque autre puissance secondaire, de deux choses l'une : ou ils ont agi contre la volonté du Dieu suprême, ou d'après son commandement. Dans la première hypothèse, vous accusez Dieu d'impuissance; dans la seconde, vous êtes ramenés malgré vous à la doctrine chrétienne, qui voit dans les anges de simples instruments de la volonté divine. Donc, ou admettez la création, ou renoncez pour toujours à trouver le Dieu véritable. Que si, au contraire, vous placez la création en Dieu, de telle sorte qu'elle se réduise à un pur développement de sa substance, vous entrez dans une voie encore plus inextricable. Alors, tout ce qu'il y a dans les créatures d'imperfections et de souillures retombe sur Dieu lui-même, dont la substance devient la leur. Vous dites que le monde est un fruit de

l'ignorance et du péché, le résultat d'une déchéance ou d'une chute du Plérome, une dégénération progressive de l'Être, ou, suivant votre métaphore favorite, une tache sur la tunique de Dieu; mais ne voyez-vous pas que, dans cette confusion de l'infini avec le fini, c'est la nature divine elle-même qui déchoit, qui dégénère, qui est entachée de vice ou d'imperfection? Est-il possible d'altérer plus gravement la notion de Dieu? Vous ne pouvez échapper à cette conséquence qu'en revenant au dogme chrétien de la création qui, tout mystérieux qu'il est, renferme la seule solution raisonnable, parce qu'il distingue parfaitement ce qui ne doit être ni séparé ni confondu[1].

« Si nous écoutons la voix de la raison, elle nous dit qu'il est naturel d'attribuer à la toute-puissance et à la volonté du Dieu suprême la substance même des choses qu'il a faites; aussi l'Évangile nous apprend-il « que ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu. » Les hommes, il est vrai, ne peuvent rien faire de rien, ils ont besoin d'avoir sous la main une matière préexistante; mais Dieu, qui est plus puissant qu'eux, a pu se passer d'une matière antérieure à ses créations; lui-même, il a produit la substance de ses œuvres. Dire au contraire que la matière doit son origine à *l'enthymèse* d'un éon errant dans le vide, que cet éon s'est séparé de son *enthymèse* et que les mouvements passionnés de celle-ci ont donné naissance à la matière, c'est avancer des folies, des choses incroyables et que repousse le sens commun[2]. »

Ce raisonnement de saint Irénée, que je viens de résumer en peu de mots, est d'une grande force, et montre la pénétration de son esprit non moins que la sûreté de sa logique. L'évêque de Lyon serre la question d'aussi près que le lui permettent les formes capricieuses sous lesquelles ses adversaires enveloppaient leur pensée; et les contradictions qu'il signale dans le panthéisme des gnostiques

1. Saint Irénée, *adv. Hæreses*. l. II, c. I-XII.
2. *Ibid.*, l. II, c. X.

sont les mêmes que nous reprochons à ces écoles allemandes dont les théories se réduisent à ce qu'on a si bien appelé un athéisme emphatique. Si, comme l'affirment les partisans de cette nouvelle Gnose, le monde est un développement de la substance divine, l'histoire de la nature et de l'humanité devient la propre histoire de Dieu. C'est lui, c'est sa nature elle-même qu'affectent les désordres qui règnent dans le monde, les fléaux qui ravagent la terre, les vicissitudes sans nombre, les agitations perpétuelles, les alternatives de repos et de mouvement, d'espérance et de crainte, de paix et de guerre, de bien et de mal dont l'univers est le théâtre; et nos querelles, nos haines, nos déchirements ne sont pas autre chose que les discordes intestines, les tragiques aventures de Dieu, sujet unique de ces modifications multiples. Saint Irénée ne pouvait s'empêcher de sourire en racontant les passions et les souffrances du Dieu des gnostiques abîmé dans la matière, de cet éon dont les larmes deviennent les substances liquides, dont la tristesse produit les corps solides, dont la crainte donne naissance au mouvement: et à la vue de ces extravagances monstrueuses, il ne craignait pas d'ajouter que tout l'ellébore de la terre ne suffirait pas à purger de pareils hommes et à les délivrer de leur folie [1]. Mais, Messieurs, je demanderai à tout homme qui n'a pas rompu avec le bon sens, si un néant qui par lui-même devient l'Être, un infini qui sort du chaos, un absolu qui déchoit, un être parfait qui se perfectionne, un Dieu qui croît et se développe, si toutes ces rêveries de la nouvelle philosophie allemande ont un caractère plus raisonnable que les conceptions de Valentin. Et qu'on ne dise pas que le dogme de l'Incarnation prête le flanc à des objections semblables : la différence est du tout au tout. Dans la personne de l'Homme-Dieu la nature divine s'unit à la nature humaine sans éprouver le moindre changement ni subir la plus lé-

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XXX.

gère altération : elle reste immuable, impassible, infinie. Tout ce qui est limité, variable, contingent, n'atteint que l'humanité du Christ et n'affecte en rien sa divinité; il n'y a point là confusion de propriétés ni assemblage d'attributs contradictoires : c'est une seule et même personne divine qui unit en elle deux natures parfaitement distinctes l'une de l'autre. Au contraire, dans la théorie des gnostiques panthéistes, comme dans celle de Spinosa et de Hégel, c'est la substance divine elle-même qui devient à la fois infinie et finie, absolue et relative, immuable et changeante, accomplie et perfectible, etc. Comme vous le voyez, nous sommes toujours ramenés à la même conclusion : là où le christianisme place un mystère dont il ne cherche pas à dissimuler l'incompréhensible profondeur, le panthéisme suppose une absurdité palpable. A cela que répond l'école panthéiste? Elle répond par le grand mot de *nécessité :* le monde, dit-elle, est le résultat d'une évolution logique, fatale, de l'Être divin. Écoutons la réplique de saint Irénée.

« Il est tout à fait contradictoire de dire que Dieu, dont la puissance et la liberté sont l'essence, pourrait être l'esclave de la nécessité, de telle sorte que plusieurs choses s'accompliraient contre son gré; mais alors c'est faire la nécessité plus forte que Dieu même, c'est la mettre au-dessus de lui et avant lui. Si la nécessité devait devenir si puissante, il fallait l'extirper dès le principe et ne pas s'exposer à la subir par des concessions indignes du caractère de Dieu. Cette conduite eût été plus sage, plus logique, mieux appropriée à la puissance de Dieu que d'attendre plus tard, comme s'il venait à résipiscence en cherchant à renverser tout ce qu'il a donné à cette nécessité le temps de produire. Si le maître souverain de toutes choses est ainsi assujetti à la nécessité, il sera forcé de subir malgré lui ce qui arrive, et tous ses actes seront régis par le destin. Il ressemblera au Jupiter d'Homère, que la nécessité contraint de dire : « Je t'ai fait ce don comme de plein gré, mais au fond du cœur je ne le voulais pas. » Il résulte de

tout cela que leur Abîme n'est qu'un esclave de la nécessité ou du destin[1].

C'est ainsi que l'évêque de Lyon ramenait le Dieu des gnostiques au Destin de l'antiquité païenne. Si le monde n'est, en effet, qu'une évolution nécessaire, logique, de l'Être divin et non pas un libre produit de sa toute-puissance, on peut défier le panthéisme d'y trouver place pour une ombre de liberté : dans ce cas, tout est gouverné par les lois d'une inexorable fatalité; il ne saurait plus être question ni de bien ni de mal, et la logique la moins sévère oblige à sanctionner toutes les passions humaines comme autant de forces divines. Aussi, je ne suis pas étonné que certains gnostiques, selon la remarque de saint Irénée, aient poussé l'audace jusqu'à tenir pour indifférentes en soi les actions réputées bonnes ou mauvaises[2] : ils se montraient en cela fort conséquents à leurs principes. Mais le grand docteur ne fait que toucher à ce point : ce qu'il tient à établir avant tout, c'est que les gnostiques détruisent la notion de Dieu; or cela est vrai de tout système qui confond l'infini avec le fini. Suivant la théorie de Hégel et des panthéistes modernes, Dieu n'est pas, il *devient* parce qu'il se réalise sans cesse dans la nature et dans l'humanité : cette phrase se réduit, permettez-moi le mot, à un pur paralogisme. Le fini est incapable de réaliser l'idée de l'infini; vous avez beau multiplier le fini par lui-même, vous n'arriverez pas à l'infini : en d'autres termes, l'univers ne sera jamais adéquat à l'idée de Dieu. Hégel cherche vainement à se tirer de cette contradiction insoluble en disant que l'idée de Dieu se réalise dans l'infinie variété des choses finies : par le fait, cette variété elle-même n'est pas ni ne saurait être infinie. Reculez tant qu'il vous plaira les bornes de l'espace et du temps, peuplez l'étendue de myriades de mondes, les siècles de multitudes angéliques ou humaines; ne vous lassez pas d'agrandir vos conceptions, montez,

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. V.
2. *Ibid.*, l. II, c. XXXII.

montez encore, montez toujours; additionnez, multipliez, vous ne ferez qu'un essai impuissant pour dépasser le fini, vous remplacerez des limites par d'autres limites : en un mot, vous aurez l'indéfini, mais non l'infini, ce qui est tout différent. Si l'infini n'est pas, il ne deviendra jamais. Cela est si clair que je ne puis même pas me résoudre à donner le nom de sophisme captieux à ce qui n'est au fond qu'une confusion grossière de l'indéfini avec l'infini. Eh bien, Messieurs, le raisonnement que je viens de faire, saint Irénée l'opposait déjà aux gnostiques qui, eux aussi, entassaient éons sur éons, mondes sur mondes, pour réaliser l'idée de l'infini sans pouvoir y arriver.

« Tel est l'embarras dans lequel s'est jeté Basilide, pourchassant la vérité à travers une immense série d'êtres qui procèdent l'un de l'autre. Il a beau imaginer ses trois cent soixante-cinq cieux superposés par degrés, comme le type suprême des trois cent soixante-cinq jours qui forment l'année; il a beau mettre par-dessus tout cet échafaudage ce qu'il appelle la Puissance sans nom, il n'en est pas plus avancé pour cela. Si on lui demande qui a fourni le type du premier de tous les cieux, dira-t-il que c'est la Puissance sans nom? Mais s'il s'arrête à une Puissance créatrice, il rentre dans notre doctrine; sinon il faudra qu'au-dessus de cette Puissance sans nom il en suppose une autre qui aurait fourni à celle-ci le modèle de toutes les créations, et ainsi de suite en remontant toujours sans jamais s'arrêter... Toutes ces multiplications d'êtres ne lui donnent pas l'Être suprême dont la hauteur est inaccessible à tous les cieux et à tous les éons réunis, qui n'en restent pas moins dans leur condition basse et inférieure [1]. »

L'argument de saint Irénée se résume à dire que la totalité des êtres finis, existants ou possibles, n'est pas adéquate à l'idée de l'infini. Dès lors il faut renoncer à vouloir trouver le Dieu véritable ou admettre la doctrine catho-

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XVI.

lique. Pour montrer à quel point le panthéisme, ancien ou moderne, défigure la notion de Dieu, il suffit de rappeler les images et les faits qu'il transporte dans l'ordre divin. A l'entendre débiter sérieusement ses romans sur ce qu'il nomme la naissance ou la genèse de Dieu, on dirait qu'il s'agit de la croissance d'un homme ou du développement d'une plante. Ainsi le Dieu de Schelling et de Hégel, d'abord abîmé dans la matière, sommeille pendant des siècles dans un rêve moitié végétal, moitié animal, puis sort de cet engourdissement primitif pour donner un premier signe de vie et arriver à la conscience de lui-même, absolument comme l'esprit de l'enfant qui, après s'être dégagé peu à peu du monde des sensations, finit par jouir du plein usage de ses facultés intellectuelles. De ce que l'homme s'élève d'un état d'imperfection à un état plus parfait et parcourt une série de degrés avant d'atteindre à la plénitude de son existence, ils concluent d'une manière générale qu'il n'y a pas de vie sans progrès, partant que Dieu est soumis à la loi du développement, sous peine de rester enseveli dans le sommeil de la mort. Il est impossible de ravaler davantage l'Être suprême et de s'en former une idée plus basse ni plus grossière que ne fait cette philosophie qui se pare du nom pompeux de transcendantale. Les gnostiques agissaient de la même façon : sous prétexte que la création est l'image du Plérome, ils prêtaient à Dieu les idées et les passions de l'homme. Saint Irénée s'élève avec force contre une assimilation puérile si elle n'était sacrilége.

« Ils parlent de Dieu comme ils parleraient de l'homme, qui est composé de deux natures, d'un corps et d'une âme. Ainsi, quand ils mettent en avant leurs émanations divines, ils emploient mal à propos cette expression : ils prêtent à Dieu, qu'ils ne connaissent pas, les passions, les affections et les sentiments de l'homme. Ils appliquent au Père de toutes choses ce qui ne convient qu'à l'homme, tout en disant que personne ne le conçoit, que ce n'est pas lui qui a créé le monde, pour écarter de lui

le reproche d'impuissance. Mais s'ils avaient la science des Écritures, s'ils étaient les disciples de la vérité, ils sauraient qu'il n'y a aucune comparaison à établir entre Dieu et l'homme, et que la pensée divine n'est pas comme les nôtres. L'Être souverain est bien éloigné des passions et des affections humaines : simple et sans parties, il est en tout semblable et égal à lui-même; il est tout sentiment, tout esprit, tout pensée, tout intelligence, tout raison, tout ouïe, tout vue, tout lumière, et la source unique de tout bien. Voilà quel doit être le langage des hommes religieux à l'égard de Dieu... Ce qui a été créé est bien différent de ce qui a créé; autre chose est le Créateur, autre chose la créature. Car le Créateur est incréé, il est sans commencement ni fin, il n'a besoin de personne, il se suffit à lui-même, et il soutient de plus l'existence des créatures, tandis que celles-ci ont eu un commencement et peuvent avoir une fin, elles sont soumises à Celui qui les a faites et dépendent de lui [1]. »

Assurément, Messieurs, on devrait croire que la raison de l'homme est assez forte par elle-même pour se défendre contre des erreurs de ce genre; mais l'expérience démontre que la fausseté manifeste d'une doctrine n'est pas toujours un motif suffisant pour lui ôter tout crédit. Certes, avec ses contradictions palpables, le panthéisme est de tous les systèmes philosophiques celui dont l'absurdité tombe le mieux sous le sens; et cependant, lorsqu'on le voit se reproduire aux différentes époques de l'histoire, toujours repoussé avec force, mais jamais vaincu sans retour, il est difficile de nier que cette apothéose de l'humanité offre un attrait puissant à l'orgueil et aux passions humaines. *Vous serez comme des dieux!* Ce murmure flatteur qui séduisit le premier homme n'a rien perdu de son charme en traversant les siècles : c'est l'éternelle tentation de la créature qui oublie sa dépendance de Dieu. L'affaiblissement des croyances positives, de vagues aspirations vers un idéal

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XIII; l. III, c. VIII.

mal défini, un sentiment exalté de la nature extérieure, l'instinct de l'infini qui s'égare vers ce monde au lieu de s'élever au-dessus de lui, voilà ce qui ramène de temps à autre ces rêves humanitaires qui obsèdent des imaginations malades, ces confusions étranges de l'esprit avec la matière, de l'univers avec Dieu. L'empire des mots est grand sur les esprits faibles, et l'audace des formules est le plus sûr moyen de réussir auprès d'eux. Bossuet disait : « Quand une fois on a trouvé le moyen de prendre la multitude par l'appât de la liberté, elle suit en aveugle, pourvu qu'elle en entende seulement le nom[1]. » Le panthéisme contemporain promettait la science absolue, il se flattait de pouvoir dire le dernier mot sur toutes choses; enfin, grâce à lui, la vérité depuis si longtemps cachée sous des symboles allait se montrer toute nue et à découvert : il a dû faire des adeptes. Les gnostiques s'y étaient pris de la même manière et avec un égal succès. Ils éblouissaient les simples par le mirage trompeur d'une science plus élevée que la foi, et surprenaient leur religion en faisant sonner bien haut des mots auxquels la multitude n'entendait rien. Les sectaires du IIe siècle comptaient avec raison sur le penchant qu'a l'homme pour tout ce qui caresse les prétentions de l'orgueil et le désir inné de l'indépendance. Aussi l'évêque de Lyon cherche-t-il à dévoiler l'artifice de ces gens auxquels une vaine jactance tenait lieu de véritable savoir :

« Les contradictions des hérétiques ne les ont pas empêchés de séduire un certain nombre de personnes qui ne connaissaient pas le vrai Dieu : ils sont arrivés à ce résultat en transportant les faits humains dans l'ordre divin, en faisant passer les esprits des idées qui leur sont familières à de plus hautes spéculations, en interprétant à leur façon la génération du Verbe, en inventant celles de la Vie, de la Pensée, et d'autres émanations divines. Mais, là où

1. *Or. funèbre de la reine d'Angleterre*, édit. de Vers., t. XVII, p. 317.

ils ne pouvaient plus alléguer d'analogies ni même une ombre de probabilité, ils n'ont fait qu'entasser des mensonges. Ils ont agi comme ces chasseurs qui tendent des piéges aux bêtes sauvages, en les amorçant par l'appât de choses dont elles sont friandes : une fois prises dans les filets, elles ne peuvent plus se dégager et sont obligées de marcher partout où on les mène. C'est ainsi que les gnostiques endoctrinent leurs auditeurs par des raisons spécieuses, pour les amener peu à peu à croire, contre toute vraisemblance, le système inadmissible de leurs folles créations[1]. »

La grande raison qui empêchait les gnostiques de rapporter l'origine du monde au Dieu suprême, c'est l'existence du mal qu'ils ne pouvaient concilier avec l'idée de l'Être parfait : ils exagéraient à ce sujet le désordre apparent que présentent certaines parties de l'univers, sans songer que ce qui semble un défaut, pris isolément, peut devenir une qualité par rapport à l'ensemble. Saint Irénée redresse ces vues erronées et oppose à ces idées étroites un aperçu aussi large que profond sur le plan divin de la création.

« Les objets de la création, malgré leur nombre et leur variété, se trouvent dans un accord parfait avec le tout, tandis que, si on les considère séparément, ils paraissent contraires les uns aux autres et opposés entre eux. C'est ainsi que les sons divers d'une harpe, mariés ensemble, produisent une agréable harmonie. Mais un homme sensé n'ira pas conclure de la diversité de ces sons qu'il a fallu plusieurs artistes pour les tirer de l'instrument : il sait qu'une même main fait vibrer ces cordes, depuis les moyennes jusqu'aux plus graves ou aux plus aiguës. Ainsi, dans ce grand ouvrage que nous avons sous les yeux, tout tend à démontrer un même créateur sage, juste et bon. C'est donc à nous, qui jouissons de cette harmonie du monde, qu'il

1. Saint Irénée, *adv. Hæres.*, l. II, c. XIV.

appartient de louer et de glorifier Celui qui en est l'auteur, admirable également dans les petites choses comme dans les grandes. Par là, nous nous élevons jusqu'au type incréé des êtres, nous saisissons leurs rapports et leur destination; fidèles aux lois de la raison, nous persévérons dans notre croyance au Dieu unique qui a créé toutes choses [1]. »

Vous voyez, Messieurs, d'après ces citations que je ne veux pas trop multiplier, avec quelle sûreté de coup d'œil saint Irénée plonge au fond des systèmes gnostiques, pour montrer sur quelle base fragile reposent ces constructions bizarres. On chercherait vainement dans les premiers siècles de l'Église un modèle de dialectique à la fois plus souple et plus nerveuse. L'évêque de Lyon excelle dans cette critique fine et déliée qui découvre sans peine le côté faible ou ridicule des adversaires. Sa logique est sans pitié, et ne fait grâce d'aucune attaque tant qu'il reste debout un argument à détruire. La marche qu'il adopte de préférence est celle d'un tacticien consommé : après avoir suivi pas à pas les gnostiques à travers leurs hypothèses, il finit par les enfermer dans un dilemme qui ne leur laisse pas d'issue. Alors, discutant l'un après l'autre les deux termes de l'alternative qu'il leur offre, il relève les invraisemblances, signale les contradictions, énumère les conséquences immorales ou absurdes. Pour juger de la vigueur et de la pénétration qu'il porte dans la controverse, il faut le voir serrant de près les créations fantastiques de la Gnose, dissipant ces ombres légères qui peuplent le Plérome, réduisant les trente éons de Valentin à un seul et même être par une analyse aussi judicieuse que caustique, ramenant à leur juste valeur ces vaines combinaisons de chiffres dans lesquelles les hérétiques placent leur confiance, et achevant d'accabler sous les traits de l'ironie cette science orgueilleuse qu'il vient d'entamer avec l'arme du raisonnement [2].

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XXV.
2. *Ibid.*, l. II, c. XII-XV.

Ce n'est pas que saint Irénée veuille s'engager dans tous les détails où s'égare l'imagination vagabonde des gnostiques; les points saillants de ces hérésies primitives lui paraissent seuls mériter quelque attention. « Car on n'a pas besoin, comme dit le proverbe, de boire toute l'eau de la mer pour savoir qu'elle est salée. Si quelqu'un a fabriqué une statue avec de la terre, et qu'il l'ait recouverte d'un peu d'or dans l'intention de la faire passer pour une statue d'or massif, il ne sera pas nécessaire, pour découvrir le stratagème, de la briser tout entière; il suffira d'enlever sur quelque point l'or qui recouvre la terre dont elle est pétrie[1]. » Voilà pourquoi l'habile controversiste concentre ses efforts sur la question de Dieu dans ses rapports avec le monde; et après avoir démontré combien les spéculations de ses adversaires sont chimériques ou mal fondées, il leur oppose la doctrine de l'Église comme conclusion de la partie philosophique de son livre.

« De tout ce que nous avons vu, la raison oblige à conclure qu'il n'est point d'autre Dieu que Celui qui a créé toutes choses par sa libre volonté et par sa toute-puissance. Il ne s'agit pas de placer au-dessus ou à côté de lui la mère Achamoth, pure fiction inventée par les hérétiques, ni le Dieu de la fabrique de Marcion, ni les trente éons du Plérome, vaine imagination, comme nous l'avons fait voir, ni leur abîme, ni leur proarque, ni leurs cieux, ni leur lumière virginale, ni leur Éon innommé, ni aucun des êtres fantastiques qu'ils forgent dans leur délire. Il n'y a qu'un seul Dieu créateur : c'est lui qui est au-dessus de toute principauté, de toute puissance, de toute domination, de toute vertu; c'est lui qui est le Père, lui qui est Dieu, lui qui est l'auteur, l'ouvrier, l'artisan suprême, lui qui a fait toutes choses par lui-même, c'est-à-dire par son Verbe et par sa Sagesse, le ciel, la terre, les mers et tout ce qu'ils renferment; c'est lui qui est le juste, le bon; lui qui a

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XIX.

formé l'homme, qui a planté le paradis, qui a construit le monde, qui a envoyé le déluge sur la terre, qui a sauvé Noé; lui qui est le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des vivants, annoncé par la Loi, proclamé par les prophètes, révélé par le Christ, enseigné par les apôtres, cru par l'Église. C'est lui qui est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, lui qui est manifesté à tous par son Verbe ou son Fils, car ceux-là le connaissent auxquels le Fils l'a révélé. Le Fils, sans cesse coexistant avec le Père, dès le commencement et à jamais, révèle Dieu aux anges, aux archanges, aux puissances, aux vertus, et à tous ceux auxquels Dieu veut se communiquer[1]. »

Lorsqu'on peut s'appuyer sur une profession de foi aussi nette et aussi explicite, il est facile de battre en brèche les doctrines panthéistiques sous quelque forme qu'elles se présentent. En partant du dogme de la création *ex nihilo*, saint Irénée distinguait avec toute la clarté désirable Dieu du monde, l'infini du fini; il se plaçait sur un terrain où nulle réplique de ses adversaires n'aurait pu l'atteindre. Mais le panthéisme des gnostiques devenait moins vulnérable pour ceux qui prétendaient lui fermer d'une main la porte qu'ils lui rouvraient de l'autre. Il est entre la vérité et l'erreur des positions mitoyennes et par conséquent fausses, où, à la suite de concessions maladroites, l'attaque se retourne contre ceux qui la dirigent. C'est dans l'une de ces situations critiques que se trouvait l'école néoplatonicienne en face du gnosticisme; et rien ne me semble plus curieux à étudier que la controverse embarrassée de Plotin avec des sectes dont il partageait les principes. Cette polémique de l'auteur des *Ennéades* avec les écoles de Valentin et de Marcion offre d'autant plus d'intérêt qu'on est tout naturellement amené à la rapprocher des efforts parallèles de saint Irénée et des Pères de l'Église.

Dans sa vie de Plotin, Porphyre nous a initiés au secret

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XXX.

de cette lutte. Impatient d'entendre dire aux gnostiques que Platon n'avait pas pénétré la profondeur de l'essence intelligible, le chef de l'école néoplatonicienne les réfuta dans un livre intitulé : *Contre ceux qui disent que le Démiurge est mauvais ainsi que le monde même*. Comme ce titre n'indiquait pas suffisamment l'objet du Traité, Porphyre le remplaça par cette inscription plus spéciale : *Contre les gnostiques*. On s'est demandé depuis longtemps si le disciple avait fidèlement rendu la pensée du maître. Plotin n'aurait-il pas voulu atteindre les chrétiens en général par-dessus les gnostiques? Telle est la question que soulève le IX[e] livre de la *II[e] Ennéade*. Or, cette question a été résolue de part et d'autre dans un sens trop exclusif. D'abord il peut paraître assez singulier que l'auteur du Traité ne désigne jamais ses adversaires par leur nom : une telle réticence a tout l'air d'un parti pris et semble trahir une arrière-pensée qui se cache derrière une intention avouée. De plus, on ne saurait nier que la critique de Plotin ne s'adresse, sur bien des points, au christianisme lui-même, comme, par exemple, lorsqu'il s'élève contre ceux qui n'admettent pas en dehors du Dieu suprême plusieurs dieux secondaires, ou bien qu'il reproche à ses adversaires de soutenir que le monde a eu un commencement; quand il leur fait un crime du pouvoir qu'on s'attribue parmi eux de chasser les démons et de guérir les malades, ou enfin qu'il les blâme de s'appeler enfants de Dieu et de donner à tous les hommes le nom de frères[1]. Ce sont là autant d'attaques qui semblent dirigées à la fois contre les orthodoxes et contre les hérétiques. Mais, si l'opposition de Plotin au christianisme se manifeste clairement dans tout le cours de la discussion, il n'est pas moins évident que la réfutation des gnostiques est le but direct et immédiat de son livre. Or, de toutes les théories imaginées par ces derniers, celles de Valentin et de Marcion paraissent avoir attiré de préférence

1. *II[e] Ennéade* de Plotin, l. IX, c. IX, VIII, VII, XIV, XVIII.

l'attention du philosophe qui avait pu les étudier sur le théâtre même où elles s'étaient produites avec le plus d'éclat, à Rome où il enseignait également; du moins n'est-il aucune des opinions particulières combattues par Plotin, qu'on ne puisse rapporter à l'un ou à l'autre de ces deux systèmes[1]. Voyons maintenant à quel point le chef de l'école néoplatonicienne se rapproche ou s'écarte de saint Irénée dans sa controverse avec les gnostiques.

J'ai dit, Messieurs, que Plotin se trouvait dans une situation fort singulière par rapport au gnosticisme. Panthéiste lui-même, et dans le sens le plus rigoureux du mot, il prétendait réfuter un ensemble de doctrines qui ne diffèrent des siennes que par le détail. Pour se rendre compte de la difficulté, il suffit de jeter un coup d'œil sur son système. L'émule de Platon décompose l'Être divin en trois hypostases inégales qui émanent l'une de l'autre : l'un, l'intelligence et l'âme. Cette dernière réalise dans la matière, en lui communiquant la vie et le mouvement, les formes qu'elle reçoit elle-même de l'intelligence. Mais ne croyez pas qu'il s'agisse d'une production réelle ou d'une création proprement dite. L'être du monde sort de l'être de Dieu par communication ou par expansion de la substance divine. Toutes les existences et toutes les forces dont l'univers se compose ne sont qu'un développement de la pensée divine, le résultat d'une série d'émanations successives dans lesquelles l'essence intelligible des choses s'affaiblit graduellement

1. C'est à tort que dans sa dissertation sur le livre de Plotin, édité par Heigl (Ratisbonne, 1832), Creuzer range les manichéens au nombre des gnostiques réfutés par l'auteur des *Ennéades*. Sans compter que Plotin mourut en 270, dix années avant l'apparition du manichéisme, on peut faire valoir contre ce sentiment que les partisans de Manès, fidèles aux traditions persanes, honoraient le soleil d'un culte particulier, tandis que Plotin reproche précisément à ses adversaires leur mépris pour cet astre qu'il appelle un dieu (*IIe Ennéade*, l. IX, c. IV, V). Par contre, ce blâme atteint les Marcionites auxquels Tertullien adressait un reproche analogue (contre Marcion, II, 20). Du reste, si quelques critiques de Plotin paraissent s'appliquer au dualisme de Manès, les systèmes de Saturnin et de Basilide, qui ont préparé ce dernier, suffisent pour les expliquer.

jusqu'à ce qu'elle ne soit plus qu'une pure négation, le non-être ou le mal, c'est-à-dire la matière. Or, cette évolution logique des puissances divines se fait nécessairement et de toute éternité; en d'autres termes, le monde n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin. La condition de perfectibilité pour une nature morale est de dépouiller son essence individuelle, c'est-à-dire ses caractères spécifiques pour se rapprocher du divin par aspiration d'abord, puis par intuition, et enfin par identification. Plotin complète cette théorie en admettant la préexistence des âmes dans un autre monde et la métempsycose dans celui-ci. Telle est la doctrine exposée dans le IXe livre de la *IIe Ennéade*. En présence d'un panthéisme si nettement formulé, on se demande comment l'école néoplatonicienne pouvait se croire fondée à combattre des sectes dont elle adoptait les principes. Et pourtant, je me hâte de le dire, la critique que Plotin fait de la Gnose est très-juste, bien qu'elle se retourne la plupart du temps contre son propre système.

D'abord, le philosophe s'attaque avec succès à cette foule d'éons qu'inventait l'imagination des gnostiques; il démontre fort bien qu'on doit réduire au plus petit nombre possible les principes premiers au lieu de les multiplier outre mesure :

« En nommant une multitude de principes intelligibles, dit-il, les gnostiques croient paraître en posséder une connaissance exacte; tandis que, les supposant nombreux, ils les rabaissent et les rendent semblables aux êtres inférieurs ou sensibles. Il faut réduire au plus petit nombre possible les principes qui existent là-haut; il faut reconnaître que le principe inférieur au premier contient toutes les essences, et ne pas admettre qu'il y ait des intelligibles hors de ce principe, puisqu'il comprend tous les êtres, qu'il est l'essence première, l'intelligence première, et tout ce qu'il y a de beau au-dessous du premier; il faut enfin assigner à l'âme le troisième rang. On doit ensuite expliquer

les différences qui existent entre les âmes, soit par leurs divers états, soit par leur nature[1]. »

Partant de là, Plotin n'a pas de peine à prouver contre les gnostiques qu'on ne saurait distinguer en Dieu deux natures, l'une en puissance et l'autre en acte, ni plusieurs intelligences dont la première serait en repos et la deuxième en mouvement, etc.[2]. Par cette analyse aussi fine que pénétrante, il détruit toutes ces personnifications qu'imaginait Valentin sous le nom de Bythos, de Nous, de Logos, d'Alétheia, etc. C'est à l'aide d'un procédé semblable que saint Irénée ramenait à l'unité ces hypostases chimériques dont la différence est purement nominale[3]. Mais comment l'auteur des *Ennéades* ne s'est-il pas aperçu que les trente éons de Valentin se réduisent au fond à sa propre Triade? Car, lorsqu'on serre de près cette enfilade d'êtres métaphysiques qui se succèdent dans la théorie du gnostique égyptien, il ne reste en définitive que trois réalités vraiment distinctes l'une de l'autre : l'Abîme incompréhensible ou le Père, l'Intelligence sous les divers noms qu'elle reçoit, et la Sophia ou l'Ame du monde : ce qui répond tout à fait aux trois hypostases de Plotin. Le philosophe est plus rapproché qu'il ne pense de ceux qu'il attaque. De même quand il soutient contre les gnostiques que le monde n'est pas le résultat d'une chute des puissances supérieures, d'une *inclinaison* vers les choses d'ici-bas, un fruit de l'ignorance et du péché, il découvre le côté faible de leur cosmogonie[4] : le monde est une manifestation sensible des attributs divins, bien loin d'être un signe de faiblesse ou d'imperfection. Plotin a parfaitement raison de reprocher à ses adversaires l'injustice avec laquelle ils exagèrent les désordres qui règnent dans la création jusqu'à la regarder comme une œuvre indigne du Dieu suprême : à l'exemple de saint

1. *IIe Ennéade* de Plotin, l. IX, c. VI.
2. *Ibid.*, c. I.
3. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XII.
4. *IIe Ennéade* de Plotin, l. IX, c. IV.

Irénée, il établit contre eux qu'une sagesse merveilleuse éclate dans ce qu'il appelle « une belle et brillante statue des dieux intelligibles [1]. » Bref, le chef de l'école néoplatonicienne démolit à plaisir l'édifice bâti par les gnostiques; mais, il faut bien l'avouer, ce qu'il met en place ne vaut guère mieux. Quand il ne renouvelle pas les erreurs mêmes qu'il veut détruire, il en substitue d'autres non moins graves. Ainsi, d'après lui, l'Ame universelle, ou l'Ame du monde, reste unie à l'Intelligence par la partie supérieure de son être, tandis qu'elle incline par sa partie inférieure vers les choses d'ici-bas qu'elle produit en vertu d'un mouvement qui descend toujours [2] : ce qui équivaut trait pour trait à la distinction de Valentin entre la Sagesse supérieure qui reste dans le Plérome et la Sagesse inférieure dont le mouvement donne naissance à tous les êtres. De part et d'autre, le monde est le résultat d'une expansion graduelle de l'Être divin qui se développe jusqu'à ce qu'il rencontre la matière comme limite extrême de sa puissance ; et l'on chercherait vainement sur ce point une différence fondamentale entre les deux écoles. Plotin n'admet pas, il est vrai, que le monde soit une œuvre indigne de Dieu; mais, par contre, il le regarde comme le meilleur monde possible [3] : or cet optimisme absolu est aussi erroné que le pessimisme de Marcion. Le monde n'a qu'une perfection relative aux fins que Dieu s'est proposées en le créant; mais Dieu était libre de se proposer d'autres fins, par conséquent de choisir d'autres moyens qui dès lors n'eussent pas été moins parfaits relativement à celles-ci. Nous sommes toujours ramenés à la même conclusion : argumentant contre les gnostiques, Plotin reproduit leurs erreurs ou en professe d'équivalentes. S'il se sépare des gnostiques dualistes en rejetant l'hypothèse d'un principe

1. *IIe Ennéade*, c. VIII et IX.
2. *IIe et IIIe*. — De même, *Ve Ennéade*, l. VI, c. IV; *VIe Ennéade*, l. II, c. XXII.
3. *Ibid.*, l. IX, c. VIII.

mauvais par lui-même, il se rapproche des gnostiques panthéistes en réduisant le mal à une simple limite de l'être, à une pure négation, ou, suivant son expression, à un moindre degré de bien[1] : ce qui est d'une fausseté manifeste. Le mal n'est pas la simple négation d'un bien quelconque, mais la privation d'un bien que l'on n'a pas et que l'on devrait avoir. Ainsi, Messieurs, dans l'ordre physique, permettez-moi cette comparaison familière, il n'y a point de mal pour nous à n'avoir pas trois oreilles, mais il y aurait du mal à n'en avoir qu'une, parce que notre nature en exige deux, ni plus ni moins. De même, s'il avait plu à Dieu de nous laisser dans l'état de pure nature, l'absence de grâce sanctifiante ne serait point un mal; mais du moment que Dieu nous élève à l'ordre surnaturel, la privation d'un bien que nous n'avons plus et que nous devrions avoir en vertu de cette prédestination souveraine nous constitue dans un état vicieux, mauvais. Telle est la véritable notion du mal : en la réduisant purement et simplement à celle d'un moindre bien, Plotin et les gnostiques panthéistes la détruisênt. Malgré toutes ces difficultés d'une situation gênante, Plotin n'en donne pas moins à ses adversaires de rudes leçons. Quand il leur reproche, avec l'accent indigné d'un vrai platonicien, leur indifférence pour les bonnes œuvres et la part minime qu'ils font à la vertu dans leur théorie religieuse, il atteint dans la Gnose rédemptrice de Valentin la foi justifiante de Luther[2]. Saint Irénée n'a pas mieux caractérisé cet orgueil fastueux qui portait les gnostiques à s'élever au-dessus du reste des mortels parce qu'ils se croyaient eux seuls les pneumatiques et les élus de Dieu.

« Si tu prétends mépriser ces dieux et t'estimer toi-même, dans l'idée que tu ne leur es pas inférieur, apprends d'abord que l'homme le meilleur est toujours celui qui se montre le plus modeste dans ses rapports avec tous les

1. *IIe Ennéade*, c. XIII.
2. *Ibid.*, c. XV.

dieux et avec les hommes; ensuite qu'on doit ne songer à sa dignité qu'avec mesure, sans insolence, ne prétendre s'élever qu'au rang que la nature humaine peut atteindre, ne pas croire qu'il n'y a point de place auprès de la divinité pour tous les autres hommes, ne pas rêver follement qu'on peut seul y aspirer, et priver par cela même son âme de la faculté de devenir semblable à Dieu dans la mesure où elle le peut. Or elle ne le peut qu'autant que l'intelligence la guide : vouloir s'élever au-dessus de l'intelligence, c'est tomber au-dessous. Il y a des hommes assez insensés pour croire sans réflexion des assertions de ce genre : « Par l'initiation à la Gnose, tu seras meilleur non-seulement que tous les hommes, mais encore que tous les dieux. » Car ces gens sont gonflés d'orgueil, et l'homme qui était auparavant modeste, simple, humble, devient plein d'arrogance quand il s'entend dire : « Tu es enfant de Dieu; les autres hommes que tu honorais ne sont pas ses enfants, non plus que les astres dont le culte a été professé par les anciens. Toi, sans travail, tu es meilleur que le ciel lui-même. » Puis les autres viennent applaudir à ces paroles. C'est comme si un homme qui ne sait pas compter entendait dire, au milieu d'une foule non moins ignorante que lui, qu'il a mille coudées et que les autres n'en ont que cinq, il ne saurait ce que signifie le nombre de mille coudées, mais il le regarderait comme fort grand[1]. »

Ces paroles de Plotin rappellent exactement le portrait que l'évêque de Lyon traçait des gnostiques :

« Si quelque fidèle, semblable à une brebis égarée, vient à tomber dans leurs piéges, et que, par l'initiation à la Gnose, il participe à leur prétendue rédemption, à l'instant même cet homme se gonfle d'orgueil, s'imagine qu'il n'est plus sur la terre, qu'il ne fait plus partie de notre monde, mais qu'il est entré dans le Plérome même et qu'il s'est uni à son ange : il se croit un personnage im-

1. *IIe Ennéade*, c. IX. — Saint Irénée, *adv. Hær.*, I, XXI; II, XVIII; III, XV.

portant, fronce le sourcil et il est fier comme un coq[1]. »

A coup sûr, Messieurs, la critique du philosophe platonicien n'est pas moins fondée que celle de saint Irénée; mais lorsqu'on dirige de pareilles accusations contre un adversaire, il faut éviter avec soin que le trait puisse retomber sur celui qui le lance. On conçoit qu'un évêque qui faisait profession de n'avoir pas d'autre croyance que le dernier des fidèles ait pu se permettre d'adresser de tels reproches à des gens qui s'arrogeaient le privilége exclusif de la science; mais l'on ne saisit pas aussi facilement l'à-propos de ce blâme sur les lèvres d'un philosophe qui, dans le même livre où il prétend flétrir l'orgueil des gnostiques, appelle la grande majorité du genre humain « une vile multitude, des machines destinées à satisfaire les premiers besoins des gens vertueux[2]. » Les Valentiniens ne parlaient pas autrement de ceux qu'ils appelaient les psychiques ou les hyliques. Ici encore, Plotin se trouvait à son insu dans une étroite communauté d'idées et de sentiments avec ses adversaires; et si l'un de ces derniers avait voulu riposter, il aurait pu lui tenir ce discours: Vous attaquez vivement ce qu'on nomme parmi nous la Gnose; vous traitez d'insoutenable cette prétention de s'unir à l'absolu par la connaissance parfaite; mais cette prétention, qui vous paraît entachée d'orgueil, n'est-elle pas un peu la vôtre? Et votre fameux procédé de l'extase, ne serait-ce point par hasard, sous un autre nom, ce que nous appelons la Gnose? Que voulez-vous dire par ce mode d'unification dont vous refusez le secret aux âmes vulgaires pour le réserver aux âmes philosophiques? Quand vous enseignez que le philosophe peut arriver à un état où l'âme dépouille ce qu'elle a d'individuel pour se confondre avec l'âme universelle; où l'esprit, devenu un, simple, parfait, s'identifie avec la perfection même et s'élève à la connaissance absolue par cette identité complète du

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, III, XV.
2. *IIe Ennéade*, l. IX, c. IX.

sujet et de l'objet; où la personnalité expire dans l'absorption du fini par l'infini, vous ne faites que donner la définition de la Gnose, en remplaçant ce terme par un autre, celui d'extase. Au fond, nous sommes pleinement d'accord, et toutes les objections que vous dirigez contre nous retombent sur vous-même. Votre Gnose ne diffère de la nôtre que par le nom : vous aspirez à la science absolue comme nous et vous placez en elle la rédemption de l'âme, voilà notre commun principe; le reste n'est que du détail. Donc, cessez d'attaquer nos doctrines ou renoncez aux vôtres. Je ne sais, Messieurs, ce que Plotin aurait répondu à cet argument personnel; mais ce que je crois pouvoir affirmer, c'est qu'il ne se serait pas trouvé dans un médiocre embarras [1].

Cette controverse fort curieuse de Plotin avec les gnostiques me rappelle certains épisodes de nos luttes contemporaines. Nous comptons également aujourd'hui, en France comme en Allemagne, quelques écoles panthéistes dont nous avons démontré l'affinité avec le gnosticisme. Or, en face d'elles s'élève un groupe assez nombreux de libres penseurs qui, sous le nom d'éclectiques ou de spiritualistes indépendants, se flattent de faire revivre les doctrines platoniciennes. La situation de cette école, par rapport aux premières, est à peu près celle de Plotin en présence des gnostiques. Aussi voyons-nous partir, de temps à autre, du camp de ces néoplatoniciens modernes, des attaques fort vives contre les panthéistes allemands ou français; et je me hâte d'ajouter que parmi ces réfutations il s'en trouve d'excellentes. Malheureusement il arrive quelquefois à ces adversaires inconséquents du panthéisme ce que n'avait pu éviter l'auteur des *Ennéades :* ils se blessent eux-mêmes

1. Pour montrer combien Plotin est en désaccord avec lui-même dans sa lutte avec les gnostiques, je ne signalerai plus qu'un seul point. A l'exemple de saint Irénée (I, 25), il leur reproche l'emploi des opérations magiques, (*IIe Ennéade*, IX, XIV), tandis qu'il en admet lui-même le pouvoir (*IVe Ennéade*, IV, XXVI, XLIII).

avec l'arme qu'ils emploient. Comme ils n'admettent pas en général le dogme de la création *ex nihilo*, dans le sens chrétien, ils sont logiquement ramenés au panthéisme qu'ils veulent réfuter. Alors le discours fictif que je viens de placer dans la bouche des gnostiques devient une réalité, et nous entendons des répliques qui, pour être parfois un peu violentes, n'en sont pas moins méritées. Quelque nom que vous preniez, leur dit-on assez crûment dans l'école panthéiste, si vous rejetez le christianisme, vous êtes des nôtres, car il n'y a pas de milieu. Pour assister à cette répétition du combat de Plotin et des gnostiques, il suffit de lire l'introduction d'un livre intitulé « De la Justice dans la Révolution et dans l'Église, » où l'auteur, panthéiste à la façon de Hégel, signale aux déistes français l'abîme où les entraîne malgré eux la négation du dogme chrétien. Ce n'est pas en soutenant l'éternité du monde, comme l'a fait dernièrement un adversaire fort spirituel du panthéisme, qu'on peut réfuter cette erreur avec succès[1]. Car si le monde est éternel, il est infini en durée; s'il est infini en durée, il l'est sous tous les rapports, car une substance finie ne saurait avoir de propriétés infinies; dès lors il devient impossible de distinguer la substance du monde et celle de Dieu. Il n'y a pas de situation plus analogue à celle de Plotin obligé de tendre la main à ceux qu'il voudrait repousser. La défense de la vérité devient difficile pour quiconque fait des concessions à l'erreur.

Saint Irénée se trouvait sur un terrain plus solide que le chef de l'école néoplatonicienne. Appuyé sur le dogme chrétien de la création, il pouvait combattre le panthéisme des gnostiques sans avoir à redouter de leur part un retour offensif. En soutenant contre eux que le monde est un effet de la libre volonté de Dieu qui en a conçu l'idée de toute éternité pour la réaliser dans le temps

1. *Essai de philosophie religieuse*, par M. Émile Saisset. Paris, 1859, p. 417 et suiv.

par un acte de sa toute-puissance, il distinguait parfaitement la créature du Créateur sans les confondre ni les séparer. C'est, Messieurs, l'avantage des positions nettes et franches, de ménager à la vérité un triomphe d'autant plus sûr que la réplique est moins facile. Aussi, tandis que les objections de la philosophie païenne n'ont fait que l'effleurer, le gnosticisme a succombé sous les coups victorieux que lui a portés l'éloquence chrétienne.

DIX-HUITIÈME LEÇON

Valeur du témoignage de saint Irénée sur la foi de son temps. — Procédés arbitraires qu'appliquaient à l'Écriture sainte les hérétiques des deux premiers siècles. — Travail de destruction parallèle dans les écoles protestantes, depuis Luther jusqu'à Strauss. — Saint Irénée et les quatre évangiles canoniques. — Les partisans du système mythique en présence des textes du disciple de saint Polycarpe. — L'authenticité des autres parties du Nouveau Testament. — Saint Irénée interprète de l'Écriture sainte. — Comment il combat le *système d'accommodation* imaginé par les gnostiques et repris par le rationalisme protestant. — Unité et harmonie dans l'enseignement des apôtres. — Rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament. —Conciliation de la bonté avec la justice divine. — Saint Irénée réfute les antinomies de Marcion adoptées par Luther. — Il s'attache de préférence au sens propre et littéral de l'Écriture, sans négliger l'interprétation allégorique.

Messieurs,

Nous touchons à la partie la plus importante de l'œuvre de saint Irénée, celle où il expose la règle de foi catholique. Si l'argumentation toute rationnelle qu'il dirige contre les gnostiques dans le IIe livre de son Traité des hérésies nous montre l'éloquence chrétienne occupée à défendre les principes mêmes de la raison ou les préliminaires de la foi, il est encore plus intéressant pour nous de suivre l'évêque de Lyon au milieu des preuves par lesquelles il s'efforce d'établir l'autorité de l'Écriture sainte et de la Tradition. Ici, la question s'élargit; les opinions particulières aux gnostiques s'effacent derrière le caractère général des hérésies, et le programme que saint Irénée trace d'une main ferme et sûre est celui-là même qui n'a cessé d'être suivi par l'Église dans sa lutte avec les sectes séparées d'elle.

Pour comprendre la haute portée du témoignage que nous allons discuter, il suffit de se rappeler la position qu'occupait son auteur dans l'Église primitive. Irénée est un lien qui rattache l'Orient à l'Occident, un représentant

aussi complet qu'élevé de ces deux parties du monde chrétien, un écho fidèle de l'un et de l'autre. La première moitié de sa vie s'est passée dans l'Asie Mineure, la seconde à l'extrémité opposée de l'empire romain, dans les Gaules et sur le siége de Lyon. Une seule génération d'hommes le sépare du Christ et des apôtres. Élève de saint Polycarpe, il a vécu dans l'intimité du disciple de saint Jean; il a recueilli des lèvres du grand évêque de Smyrne l'enseignement de la foi; il a gravé dans son cœur, dit-il, les leçons de son maître, dont il partage l'indignation contre tout ce qui s'éloigne tant soit peu de la Tradition apostolique[1]. De plus, il a conversé avec Papias, autre disciple de saint Jean; il a interrogé avec soin ceux qui avaient vu et entendu les compagnons du Sauveur. Enfin, il a parcouru l'Église entière, de Smyrne à Lyon: il sait ce qu'on enseigne dans les différentes communautés chrétiennes, quels écrits on y attribue aux apôtres d'un accord unanime; il connaît à fond les opinions des hérétiques, non moins que la croyance des orthodoxes; il a été toute sa vie en rapport avec les évêques de Rome dont il salue la primauté. Pas de

1. *Ép. à Florin* dans Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. v, c. xx : « Je vous ai vu auprès de Polycarpe dans l'Asie inférieure, lorsque j'étais encore jeune : vous vous efforciez à cette époque d'acquérir son estime, pendant que vous viviez avec éclat à la cour de l'empereur. Ce qui se passait alors, je l'ai plus présent à la mémoire que ce qui est arrivé depuis. Car ce que nous apprenons dans le bas âge croît avec l'intelligence et s'attache étroitement à elle; en sorte que je pourrais dire le lieu où était assis le bienheureux Polycarpe quand il parlait, retracer sa démarche, son genre de vie, son air, sa figure. Il me semble encore entendre les discours qu'il faisait au peuple : comment il racontait qu'il avait vécu avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur; comment il rapportait ce qu'il leur avait ouï dire touchant le Seigneur, ses miracles et sa doctrine. Tout ce que Polycarpe nous communiquait ainsi était conforme aux Écritures, parce qu'il le tenait de ceux-là mêmes qui avaient vu de leurs yeux le Verbe de vie. Dieu me fit la grâce d'écouter attentivement toutes ces choses, de les écrire non sur du papier, mais dans mon cœur; et, Dieu aidant, je les conserve précieusement dans ma mémoire. Or, je puis assurer devant Dieu que si ce bienheureux prêtre, cet homme apostolique eût entendu quelque chose de semblable, il se fût bouché les oreilles en s'écriant, suivant sa coutume : Grand Dieu! à quel temps m'avez-vous réservé pour souffrir de pareils discours! »

controverse au IIe siècle à laquelle il n'ait pris part ; point de lutte ou de péril au milieu desquels il n'ait élevé la voix : le nom d'Irénée est mêlé à tout, se retrouve partout. Voilà le témoin que nous allons consulter. Et maintenant si l'on ajoute que cet évêque des Gaules, né en Orient à quelques années de saint Jean, formé à cette grande école de l'Asie Mineure d'où étaient sortis les Ignace, les Polycarpe, les Papias ; que cet évêque, dis-je, leur émule et leur contemporain, a été un homme d'un grand savoir et d'une vertu éminente, c'est-à-dire un témoin intelligent et sincère des croyances de son temps ; que, loin de rencontrer la moindre contradiction dans son sentiment sur la règle de foi catholique, sur le canon des Écritures et sur l'autorité doctrinale de l'Église, il a été admiré, loué, imité par tous les Pères qui l'ont suivi ; et qu'ainsi son témoignage devient une attestation authentique de la doctrine dominante à son époque, on ne peut s'empêcher de conclure que le protestantisme a été condamné à l'avance par saint Irénée au nom de toute l'Église primitive.

Mais, Messieurs, ne nous hâtons pas de tirer aucune conclusion avant d'avoir examiné de près cet ensemble de textes si nets et si positifs. Nous avons vu avec quelle vigoureuse précision l'évêque de Lyon réfute les théories des gnostiques par les principes mêmes de la raison, en montrant à quel point elles répugnent au sens commun. De là, il les suit sur le terrain de la révélation pour les réduire par l'autorité de l'Écriture sainte et de la Tradition. Or, pour échapper à ce double argument, les hérétiques du IIe siècle avaient recours à toutes sortes de procédés que l'habile controversiste caractérise à merveille.

« Quand on leur oppose les Écritures, dit-il, ils se mettent à incriminer les Écritures elles-mêmes, comme n'étant point certaines ni dignes de foi, soit parce qu'elles ne sont pas assez concordantes, soit encore parce que ceux qui ne connaissent pas la Tradition n'ont pas le moyen d'y découvrir la vérité. La Tradition, en effet, ne s'est pas transmise par

l'écriture, mais par la parole; c'est pour cela que saint Paul a dit : « Nous prêchons la sagesse au milieu des parfaits, mais non la sagesse de ce monde. » Or, d'après le système des hérétiques, chacun d'eux en particulier posséderait cette sagesse qu'il aurait trouvée par lui-même : pure fiction qui leur paraît être la vérité. Ainsi, cette prétendue sagesse aurait été représentée tantôt par Valentin, tantôt par Marcion, la veille par Cérinthe, le lendemain par Basilide, et enfin par quiconque vient disputer à tort et à travers contre la foi établie. Chacun d'eux, en effet, altérant à son gré la règle de vérité, peut impunément se prêcher lui-même. Que si, au contraire, nous les rappelons à l'autorité de la Tradition, qui nous arrive des apôtres, et dont le dépôt est gardé dans les églises par la succession des prêtres, à l'instant même ils s'attaquent à la Tradition, sous prétexte qu'étant doués de plus de sagesse que les prêtres, et même que les apôtres, ils ont trouvé la vérité tout entière. A les entendre, les apôtres auraient mêlé aux paroles du Sauveur des éléments empruntés à l'ancienne loi. Bien plus, s'il fallait les en croire, le Seigneur lui-même aurait parlé tantôt dans un sens purement terrestre, tantôt avec un mélange du terrestre et du céleste, quelquefois d'une manière entièrement divine. Quant à eux, ils possèdent la science pure et certaine des mystères les plus cachés. Or, tenir un pareil langage, c'est évidemment blasphémer contre Dieu. Il résulte de tout cela que nos adversaires ne veulent s'en rapporter ni aux Écritures ni à la Tradition[1]. »

Dans d'autres passages non moins clairs que celui-ci, saint Irénée développe ou complète ces renseignements sur la méthode des gnostiques. Il montre avec quelle audace les différentes sectes mutilent le canon des Écritures : les ébionites n'admettent que l'Évangile de saint Matthieu; Marcion et les siens se bornent à celui de saint

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. II.

Luc; les valentiniens se renferment dans l'Évangile de saint Jean, à l'exclusion de tout autre, et ainsi de suite. Non contents de rejeter une partie des livres saints, les hérétiques altèrent ceux qu'ils retiennent : ils ajoutent, retranchent, corrigent selon qu'il leur plaît. Enfin, grâce à un système d'interprétation tout arbitraire, chacun d'eux voit dans l'Écriture sainte ce que bon lui semble et y trouve sans peine ce qu'il y cherche. Valentin découvre ses éons au commencement de l'Évangile de saint Jean; Marcion attribue à saint Luc sa distinction entre le Dieu de la Loi et le Dieu de l'Évangile; Basilide s'appuie sur saint Marc pour séparer le Christ de Jésus. Les passages les moins clairs des livres saints sont précisément ceux auxquels ils s'attachent de préférence : c'est là qu'ils placent le fondement de leur doctrine, au lieu de suivre la règle indiquée par la nature des choses et qui consiste à expliquer les endroits obscurs par d'autres dont le sens n'a rien d'équivoque. En résumé, recours à la Tradition contre l'Écriture, et réciproquement, selon les besoins de la cause; préférence du jugement particulier au sentiment général de l'Église, élimination successive de la majeure partie des écrits inspirés, explication libre des paroles du Sauveur et des apôtres, sous prétexte qu'ils s'étaient accommodés dans leurs discours aux préjugés des Juifs : tels sont les procédés à l'aide desquels les hérétiques du IIe siècle faisaient passer pour la pure doctrine évangélique le fruit de leurs propres inventions[1].

Vous n'avez pas eu de peine, Messieurs, à retrouver dans ce tableau tracé par saint Irénée l'histoire anticipée de la critique protestante depuis trois siècles, avec cette différence que les témérités de l'exégèse gnostique ont été surpassées de beaucoup dans les écoles de Luther et de Calvin. En cherchant à établir les rapports du protestantisme avec la Gnose, nous avons montré à quel point le

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, 8 et 9; II, 26 et 27; III, 11 et 12.

chef de la Réforme s'était rapproché de Marcion, par la liberté avec laquelle il traitait l'Écriture sainte; mais, pour mieux apprécier la portée du témoignage de saint Irénée, il n'est pas inutile de voir comment l'œuvre de destruction commencée par Luther s'est prolongée après lui. Le moine apostat du XVIe siècle voulait bien exalter la Bible, mais il entendait qu'elle parlât comme lui : trouvant que l'épître de saint Jacques était en opposition formelle avec sa théorie sur la foi justifiante, il la déchira dans un jour de colère. L'exemple était funeste et devait produire ses fruits. Ce n'est pas une des moindres humiliations du protestantisme que d'avoir vu échapper de ses mains, feuillet par feuillet, ce livre qu'il envisageait dans l'origine comme le palladium de sa foi. Il fallut bien quelque temps pour accoutumer les esprits à cette lacération des Écritures. Les violences de Luther à l'égard de l'épître de saint Jacques ne furent pas goûtées par tous ses partisans, et Mélanchthon, entre autres, se donna beaucoup de peine pour fermer la brèche qu'avait ouverte l'attaque inconsidérée de Luther; mais le coup était porté, et le signal donné pour un assaut général contre les livres saints. Les controverses dogmatiques qui remplissent le XVIe et le XVIIe siècle, et qui contraignaient la Réforme à se retrancher dans l'Écriture pour s'en faire une arme défensive, ralentirent quelque peu le travail de démolition commencé par Luther; mais, sitôt que la première ardeur fut tombée et que le symbole de foi dressé par les chefs du mouvement s'en fut allé pièce à pièce, le rationalisme protestant se retourna contre les sources mêmes de la révélation. A partir de ce moment-là jusqu'à nos jours, le monde a vu cet étrange spectacle, des ministres du saint Évangile et des professeurs de théologie chrétienne occupés à détruire avec un acharnement incroyable leur propre règle de foi. Déjà Vitringa et Jean Leclerc avaient essayé d'affaiblir l'autorité divine des livres saints; Michaëlis fit un pas de plus : sous le faux prétexte déja mis en avant par les gnostiques, que les

évangélistes se contredisent entre eux, il enleva le privilége de l'inspiration à saint Marc et à saint Luc pour le restreindre à saint Matthieu et à saint Jean. Plus réservés dans leurs conclusions, Morus et Dœderlein n'en contribuèrent pas moins à frayer la voie où s'engageait dès lors l'exégèse protestante. Mais l'homme qui imprima au mouvement la direction la plus puissante, ce fut Semler. En même temps qu'il proscrivit du Canon tous les livres qui étaient en opposition avec ses idées personnelles, le disciple de Baumgarten, renchérissant sur son maître, empruntait aux gnostiques son fameux système d'*accommodation*, d'après lequel le Christ et les apôtres auraient fait toutes sortes de concessions aux préjugés et aux erreurs de leur époque : c'était un moyen aussi expéditif que sûr de réduire le christianisme à sa plus simple expression. Après lui parut Eichhorn avec son hypothèse d'un Évangile primitif dont personne n'avait jamais entendu parler, et qui aurait servi de source commune aux Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc : hypothèse au service de laquelle Herder mit son érudition plus brillante que solide. C'était le moment où le déisme envahissait de toutes parts les écoles protestantes, avec Ernesti, Hencke et tant d'autres théologiens pour lesquels la religion chrétienne avait perdu tout caractère surnaturel. Pendant que Woolston, en Angleterre, voyait de simples allégories dans les miracles de l'Évangile comme dans ceux du Pentateuque, en Allemagne, Venturini, Edelmann, Eichhorn et Paulus cherchaient à expliquer par des causes purement naturelles tout l'ensemble de la révélation biblique. Certes, la Réforme avait fait du chemin depuis l'époque où son chef ouvrait l'attaque contre cette Écriture sainte qu'il prônait avec un zèle plus bruyant que sincère. Et cependant il était réservé au XIXe siècle de la voir s'avancer plus loin encore dans cette voie de négation systématique. Mettre la Bible en pièces pour s'en disputer les lambeaux, telle paraît être la tâche qu'a voulu s'imposer de nos jours la critique protes-

tante. Ici, c'est Schleiermacher, la plus grande figure du protestantisme contemporain en Allemagne, dont le scepticisme audacieux n'épargne que l'Évangile de saint Luc, à l'exemple de Marcion; encore ne rapporte-t-il pas l'ouvrage tout entier au disciple de saint Paul. Là, c'est de Wette, qui, après avoir réduit le Pentateuque aux fictions poétiques d'une épopée sacerdotale, ne recule, comme Valentin, que devant l'Évangile de saint Jean, tout en s'attachant à le dépouiller du privilége de l'inspiration divine. Plus loin, c'est Bretschneider, surintendant de Gotha, qui s'efforce d'enlever à la défense du christianisme ce dernier boulevard en accumulant les objections contre l'authenticité de l'Évangile de saint Jean. Enfin, c'est Strauss qui met la main à l'œuvre, résume les idées de Heyne, de Gabler, de Baur, de Kann, de Vatke sur les mythes philosophiques, historiques et poétiques que renferme d'après eux l'Ancien comme le Nouveau Testament, et tire la conclusion finale de l'exégèse protestante en déclarant l'Évangile un poëme humanitaire et le christianisme une pure mythologie.

Tel est, Messieurs, le travail de destruction accompli, depuis Luther jusqu'à Strauss, sur le terrain de l'Écriture sainte. Je tenais à le mettre en regard des résultats de la méthode critique suivie par le gnosticisme, avant de développer la série d'arguments qui atteignent également les deux systèmes. Écoutons maintenant saint Irénée répondant aux gnostiques anciens et modernes au nom de l'Église primitive. Et d'abord rien de plus net ni de plus précis que son témoignage en faveur de l'authenticité des quatre Évangiles :

« Matthieu a écrit son Évangile en langue hébraïque, pendant que Pierre et Paul prêchaient à Rome et y posaient les fondements de l'Église. Après quoi, Marc, disciple et interprète de Pierre, nous transmit par l'écriture les vérités qu'enseignait cet apôtre; et Luc, disciple de Paul, écrivit dans un livre l'Évangile tel que son maître le prê-

chait. Enfin Jean, le disciple bien-aimé, celui qui reposait sur le sein du Seigneur, donna son Évangile pendant son séjour à Éphèse en Asie [1]. »

Voilà bien, sans contredit, les quatre Évangiles canoniques avec le nom de ceux auxquels la tradition chrétienne les a toujours attribués. Il n'y a pas moyen de contester sérieusement l'identité de ces documents inspirés avec le texte que nous possédons aujourd'hui : car l'évêque du IIe siècle ne se borne pas à les indiquer avec toute la clarté désirable; il les cite tout au long, les parcourt l'un après l'autre pour démontrer aux gnostiques que le Dieu de l'Ancien Testament ne diffère point de celui du Nouveau, et qu'on ne saurait séparer Jésus de Nazareth du Verbe éternel. Afin d'établir ces deux points qui résument l'argumentation du IIIe livre, il commence par l'Évangile de saint Matthieu, continue avec ceux de saint Luc et de saint Marc, pour finir par l'Évangile de saint Jean [2]. Or, ces citations, aussi littérales que nombreuses, se retrouvent textuellement dans les quatre relations que l'Église vénère comme écrites sous l'inspiration de l'Esprit-Saint; donc, ces dernières sont exactement les mêmes qui étaient reçues par tous les fidèles à l'époque de saint Irénée. Ce n'est pas tout : sachant bien que les hérétiques ne se faisaient pas faute de fabriquer des Écritures à leur façon, l'évêque de Lyon leur oppose comme un fait notoire, palpable, que l'Église n'admet pas d'autres Évangiles, hormis ceux de saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean.

« Il y a donc quatre Évangiles, ni plus ni moins, qui répondent aux quatre parties ou aux quatre vents du monde. Comme l'Église est répandue sur toute la terre, et que l'Évangile est sa colonne, sa base, son esprit de vie, il s'ensuit qu'elle doit avoir quatre colonnes d'où le souffle de l'immortalité se répand sur toute l'humanité pour la

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. I. — Les mêmes paroles sont rapportées en grec par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*, l. V, c. VIII.

2. *Ibid.*, l. III, c. IX-XII.

vivifier sans cesse. On peut conclure de là que le souverain artisan de toutes choses, le Verbe, dont le trône s'élève au-dessus des chérubins, qui embrasse l'univers par son immensité, qui s'est manifesté aux hommes, que le Verbe, dis-je, a voulu nous donner son Évangile sous quatre formes, bien qu'il y règne un seul et même esprit[1]. »

Quelle que soit la valeur de la comparaison employée par saint Irénée, ce qui ressort de ses paroles avec une évidence incontestable, c'est que l'Église primitive admettait nos quatre Évangiles canoniques, ni plus ni moins. Mais ce grand témoin des temps apostoliques ne s'en tient pas là : pour exclure avec plus de force encore tout ce qui tendrait à augmenter ou à diminuer le nombre des vrais Évangiles, il fait passer devant nos yeux ces quatre miroirs qui reflètent chacun la divine figure du Sauveur envisagée sous un aspect différent. Il montre l'admirable unité qui éclate dans cette diversité providentielle. Pénétrant sous les voiles du symbolisme chrétien, tel qu'il apparaît dans la prophétie d'Ézéchiel et dans l'Apocalypse, Irénée relève avec autant de finesse que de profondeur le caractère particulier de chaque évangéliste. Je craindrais, Messieurs, d'affaiblir par l'analyse la beauté d'un passage devenu classique dans l'éloquence chrétienne :

« Le premier animal, dit l'Écriture, était semblable à un lion, ce qui signifie la vertu du Fils de Dieu, sa puissance et sa royauté divines; le second, à un veau, emblème du sacrifice et du sacerdoce; le troisième avait le visage d'un homme, ce qu'il faut rapporter à l'humanité du Christ et à son avénement sur la terre; le quatrième ressemblait à un aigle qui vole, image de la grâce de l'Esprit-Saint qui se déploie sur l'Église. C'est à ces quatre figures que répondent les Évangiles, comme à autant de symboles des attributs du Christ. En effet, Jean décrit la puissance que le Fils tient du Père, et sa génération glo-

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. XI. — En grec, dans Anastase le Sinaïte, *Questions et Réponses*, 144.

rieuse, lorsqu'il dit : « Au commencement était le Verbe, « et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu; » et ensuite : « Toutes choses ont été faites par lui, et rien « de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. » Nous devons ajouter une foi entière à cet Évangile; telle est, en effet, la personne du Fils. Quant à l'Évangile selon Luc, il porte un caractère sacerdotal : voilà pourquoi il débute par le sacrifice qu'offre au Seigneur le prêtre Zacharie. Déjà l'on préparait le veau gras qui devait être immolé pour fêter le retour du plus jeune des fils. Matthieu, au contraire, commence par le récit de la naissance humaine du Christ : « Livre, dit-il, de la généalogie de Jésus-Christ, fils de « David, fils d'Abraham ; » et plus loin il ajoute : « Or, voici « quelle fut la naissance du Christ. » Cet Évangile a donc quelque chose qui se rapproche davantage de l'humanité dans sa forme : c'est l'homme doux et humble de cœur qui se montre à chacune de ses pages. Pour Marc, il débute par l'Esprit prophétique, qui est venu d'en haut sur les hommes : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, « suivant qu'il est écrit dans le prophète Isaïe. » C'est la figure ailée de l'Évangile : aussi la narration de Marc estelle rapide et serrée, ce qui est le propre du style prophétique. Avant l'époque de Moïse, le Verbe de Dieu conversait avec les patriarches suivant sa nature divine et glorieuse; sous la loi, il se révélait dans l'ordre du sacerdoce et du sacrifice; puis enfin, devenu homme, il a fait descendre sur toute la terre le don de l'Esprit-Saint qui la couvre de ses ailes. Telles sont les différentes opérations du Fils de Dieu auxquelles répondent la forme emblématique des quatre animaux et le caractère des quatre Évangiles. Voilà pourquoi quatre Testaments ont été donnés au genre humain : le premier, avant le déluge et pendant la vie d'Adam; le deuxième, après le déluge et au temps de Noé; le troisième dans la législation mosaïque; le quatrième est celui qui régénère l'humanité, qui résume en lui les trois autres Testaments, c'est-à-dire l'Évangile dont la grâce soulève

l'homme de la terre et le porte comme sur des ailes dans le royaume des cieux. Puis donc qu'il en est ainsi, nous n'avons que faire de ces faux docteurs qui, avec l'audace de l'ignorance, défigurent les Évangiles, en diminuent ou en augmentent le nombre, tantôt ajoutant au texte des choses de leur invention, tantôt retranchant ce qui leur déplaît dans l'économie divine [1]. »

Je ne sais, Messieurs, comment il faudrait s'y prendre pour affirmer plus nettement l'existence des quatre Évangiles canoniques et leur usage général dans l'Église primitive, à l'exclusion de tout autre. Non-seulement saint Irénée atteste le fait, mais de plus il en cherche les raisons : il épuise en quelque sorte les ressources du symbolisme chrétien pour montrer que les quatre Évangiles répondent aux quatre points cardinaux, aux quatre vents de l'atmosphère, aux quatre figures mytérieuses d'Ézéchiel et de l'Apocalypse, aux quatre principaux attributs ou opérations du Fils de Dieu, aux quatre Testaments divins donnés à la race humaine. Si ce n'est point là un témoignage clair, formel, précis, il faut renoncer à vouloir en trouver un seul dans l'histoire. Cela posé, arrêtons-nous un instant pour mesurer toute la portée de ce témoignage. D'après le docteur Strauss et les critiques allemands ou français qui se font l'écho de ses utopies, nos quatre Évangiles n'auraient été composés que vers la fin du second siècle : tout le système mythique pivote sur cette pointe d'aiguille. Or, je dis que le texte de saint Irénée, si positif et si complet, suffit à lui seul pour renverser ce frêle édifice. Comment! voilà un évêque, le docteur le plus renommé de l'époque, qui écrit sous le pontificat du pape Éleuthère, entre 177 et 192, c'est-à-dire vers le temps même où l'exégèse rationaliste place la rédaction des Évangiles. Par sa naissance qui touche à l'âge apostolique, par son long séjour dans l'Asie

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. XI. — En grec, dans Anastase le Sinaïte et dans la *Théorie des choses ecclésiastiques*, par Germain, patriarche de Constantinople, *Auctar. Biblioth. patrum*, t. II, Paris, 1624.

Mineure, d'un côté, et sa résidence au milieu des Gaules, de l'autre, par ses voyages à travers l'Église entière, par ses rapports avec les évêques de Rome et ceux de toute la chrétienté, ce successeur de saint Pothin sur le siége de Lyon, ce disciple des Papias et des Polycarpe, est l'homme du siècle le plus capable de savoir ce qu'on enseigne dans les différentes églises et quels livres on y reçoit comme écrits par les apôtres et leurs disciples sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Rien n'égale son zèle pour le maintien de la pure tradition apostolique ni son éloignement pour toute innovation même la plus légère. Eh bien, ce témoin si rapproché des faits, ce témoin que son vaste savoir et la rectitude de son jugement défendent contre toute surprise, dont le caractère et la vertu éloignent tout soupçon de connivence avec une imposture odieuse, ce témoin du IIe siècle déclare de la manière la plus nette et la plus explicite que l'Église n'a jamais admis que quatre Évangiles, ni plus ni moins, ceux de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean; il en cite de longs fragments parfaitement identiques au texte que nous possédons aujourd'hui; loin de soulever la moindre opposition, son sentiment est d'accord avec celui de tous les Pères contemporains ou postérieurs. Et l'on voudrait nous faire accroire que cet évêque, dont la vie entière s'est passée à étudier les erreurs de son temps avec une patience et une perspicacité qui lui ont valu l'admiration des siècles, ait été, sur un point capital, la dupe d'une mystification grossière; qu'il ait attribué, avec toute l'énergie de ses convictions, aux apôtres et à leurs disciples, des Évangiles fabriqués de son vivant même par des inconnus, sans se douter que ces documents, qu'il invoquait avec tant de confiance contre les hérétiques, n'avaient pas quinze ou vingt années de date! L'on voudrait nous faire accroire que l'Église du IIe siècle tout entière ait été, comme saint Irénée, dupe ou complice de cette insigne supercherie; qu'il ait pu y paraître tout à coup ou s'y glisser peu à peu quatre Évangiles ano-

nymes dont personne n'avait entendu parler jusqu'alors et qui seraient devenus désormais l'objet de la vénération publique, sans que cette innovation radicale ait laissé après elle le moindre vestige, ni excité la plus légère réclamation; et cela, dans un moment où il suffisait d'une simple querelle liturgique, celle de la Pâque, pour agiter les esprits et mettre l'Église en feu! Mais, Messieurs, c'est faire au XIX[e] siècle l'injure la plus sanglante que de venir lui proposer de telles énormités. Qu'on aille debiter ces naïvetés germaniques au fond de quelque université où l'on n'est pas encore arrivé à distinguer le moi du non-moi, à la bonne heure; mais que des membres de l'Institut de France croient devoir les prendre sous leur patronage, et douter assez de l'intelligence de leur pays, de cette réputation de bon sens et d'esprit qu'il s'est justement acquise, pour oser lui répéter de pareils contes, c'est là une audace ou une légèreté que je ne comprends pas. Tout homme qui voudra se donner la peine de réfléchir sérieusement à la portée des paroles de saint Irénée y trouvera un argument irréfragable en faveur de l'authenticité des Évangiles.

Il y a plus, Messieurs : le témoignage de l'évêque de Lyon ne se borne pas aux quatre Évangiles canoniques; il s'étend à toutes les parties du Nouveau Testament citées dans cette mémorable controverse avec le gnosticisme. Voilà ce qui donne une si haute importance à ce beau monument de la littérature chrétienne. Sans parler du Canon des Juifs, il est facile de dresser à l'aide de ce seul document le catalogue presque entier des écrits apostoliques. Saint Irénée ne se contente pas de faire des allusions fréquentes aux livres saints; il en reproduit de longs passages littéralement conformes au texte que nous avons sous les yeux : preuve évidente que les Lettres inspirées dont se servait l'Église primitive sont identiques aux nôtres; puis enfin, ce qui est capital en pareille matière, il ne manque jamais d'indiquer le nom de ceux qui ont composé les différentes parties du Nouveau Testament. C'est ainsi qu'il cite tour à

tour et rapporte à leurs auteurs respectifs les Actes des Apôtres qu'il attribue à saint Luc, l'Épître de saint Paul aux Romains, les deux aux Corinthiens, les Épîtres aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, les deux aux Thessaloniciens, les deux à Timothée, l'Épître à Tite, la première Épître de saint Pierre, les deux premières de saint Jean et l'Apocalypse[1]. L'Apocalypse! Qu'est-ce que le rationalisme protestant n'a pas inventé pour dépouiller saint Jean de ce livre prophétique qui clôt si magnifiquement le cycle divin des Écritures? Mais il me semble que personne n'aurait pu être mieux placé pour savoir si l'apôtre avait réellement composé cet écrit, qu'un homme formé à l'école de Papias et de Polycarpe, tous deux disciples de saint Jean. Ici la transmission des faits devient aussi directe que possible : c'est un renseignement puisé à la source la plus sûre et la plus authentique. Sans nul doute, auprès d'un témoignage rendu dans de pareilles conditions par un savant du IIe siècle, l'opinion contraire d'un surintendant de Gotha ou de Weimar, d'un ministre protestant de Bâle ou de Zurich, écrivant à dix-huit cents années de là, n'a pas le poids d'un fétu dans la balance de la critique. Je ferai la même remarque pour les Actes des Apôtres, cette relation si importante de la prédication primitive. En insistant avec tant de force sur l'autorité divine de ce document inspiré et en attestant que l'Église entière y a toujours vu l'œuvre de saint Luc, le disciple de saint Polycarpe détruit à l'avance les vaines conjectures d'une science toujours prête à renverser ce qui la gêne. C'est ainsi que les premières productions de l'éloquence chrétienne défendent l'authenticité des livres saints contre les témérités de l'exégèse protestante.

Si le Traité de saint Irénée contre les hérésies est précieux pour la défense du Nouveau Testament, il n'offre pas moins

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, I, 23; III, 12, 13, 14; III, 16; IV, 17; V, 3, 7; III, 16; V, 12; IV, 24; V, 2, 8; V, 13; V, 14; V, 6; IV, 27; V, 25; II, 14; III, 10; IV, 9; III, 16; IV, 14, 17, 18, 20, 30; V, 26, 28. 30, 34, 35, etc., etc.

d'intérêt comme modèle d'une interprétation saine et judicieuse. Obligés de reconnaître l'origine apostolique des écrits qu'on leur opposait, les gnostiques se retranchaient dans des explications qui en dénaturent le sens. Pour échapper aux arguments qui surgissaient de là contre leurs théories, ils avaient recours à un procédé critique repris de nos jours par quelques écoles protestantes. Suivant eux, on doit distinguer entre la véritable pensée du Sauveur et des apôtres, et les concessions qu'ils étaient forcés de faire aux préjugés des Juifs. A côté d'un fond de vérité incontestable, l'Évangile contient une foule de choses qui s'expliquent par les ménagements que ses auteurs tenaient à garder envers une multitude ignorante ou prévenue. Partant de là, Valentin et Marcion comprenaient dans la première catégorie leurs propres doctrines, et rangeaient dans la seconde tout ce qui leur déplaisait. Le moyen était ingénieux, et permettait de concilier la liberté d'opinions la plus complète avec un respect apparent pour le Christ et ses disciples. Voici dans quels termes l'évêque de Lyon décrit cette singulière fantaisie :

« Les sophistes ont imaginé la plus vaine des hypothèses. A les entendre, les apôtres, s'accommodant aux circonstances, auraient conformé leurs doctrines à la capacité de leurs auditeurs, et leurs réponses à la disposition d'esprit de ceux qui les interrogeaient : ils auraient parlé aux aveugles d'après leur aveuglement, aux âmes languissantes selon leur maladie, et tenu à ceux qui ne connaissaient pas la vérité le langage de leurs erreurs ; enseignant ainsi que le Démiurge est le seul vrai Dieu, à ceux-là qui le croyaient, et révélant le Père sans nom, sous le voile des paraboles et des énigmes, aux intelligences capables de le comprendre : en sorte que le maître et les disciples auraient, au mépris de la vérité et suivant un vaste plan d'hypocrisie, prêché à chacun ce qu'il était disposé à entendre[1]. »

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. V.

Tel est le système d'accommodation inventé par les gnostiques, et à l'aide duquel ils éliminaient de la religion chrétienne tout ce qui ne cadrait pas avec leurs opinions. Comme je le disais tout à l'heure, le rationalisme protestant s'est chargé de le faire revivre en l'établissant sur une base encore plus large. Semler a le plus contribué à introduire dans les écoles luthériennes ce principe d'interprétation qui devait en bannir successivement tous les dogmes de la révélation chrétienne[1]. Pour lui, le Christ n'est plus le Fils de Dieu qui vient briser par l'énergie de sa parole toutes les idoles de l'ancien monde, mais un tacticien subtil, auquel le professeur de Halle prête toutes les précautions timides d'un pasteur protestant obligé de louvoyer sans cesse entre des erreurs qu'il cherche à ménager et des vérités qu'il n'ose professer ouvertement. Si l'Évangile parle des anges, des démons, du jugement dernier, de la résurrection des corps, il faut y voir, dit Semler, l'effet d'une complaisance pour les préjugés rabbiniques, une série de concessions aux opinions régnantes que le Sauveur tenait à respecter dans l'intérêt de son œuvre. Voilà le mode d'explication auquel Semler attacha son nom et qui, depuis lors, a prévalu presque partout dans l'exégèse rationaliste. Grâce à cette méthode d'élimination appliquée dans toute sa rigueur par Wegscheider, Ammon, Krug, Rohr, Nitzch, Zimmermann et tant d'autres[2], la Réforme est arrivée à cette négation universelle qui a fait dire à l'un de ses défenseurs : « J'écrirais sur l'ongle de mon pouce tout ce qui reste de dogme généralement cru dans l'église protestante. » Il est évident que le système d'accommodation, emprunté par Semler aux gnostiques, ne permet plus de maintenir, je ne dirai pas seulement la divinité de Jésus-Christ, mais même son caractère moral; car cette condes-

1. *Introduction à l'exégèse biblique*, Halle, 1760. — *Apparatus ad liberalem Novi Testamenti interpretationem*, 1773, in-8. — *Instit. ad doctrin. christ.*, 1774, in-8.

2. Wegscheider, *Institut. theolog. christ. dogmat.*, Halle, in-8. C'est le manuel le plus complet du rationalisme théologique en Allemagne.

cendance pour des erreurs grossières n'est au fond qu'un mensonge et une faiblesse. C'est la réponse que faisait déjà saint Irénée aux hérétiques de son temps.

« En agir ainsi, disait-il, ce ne serait pas apporter la santé ni la vie, mais aggraver au contraire la maladie de l'ignorance; et c'est avec raison que la loi dit anathème à quiconque conduit l'aveugle vers le précipice au lieu de le remettre dans le droit chemin. Les apôtres étaient envoyés pour ramener les esprits égarés, rendre la vue aux aveugles et la santé aux malades : ce n'est pas en pactisant avec les erreurs de chacun, mais en manifestant la vérité à tous, qu'ils pouvaient arriver à ce résultat. Que dirait-on de gens qui, voyant des malheureux privés de la vue et engagés déjà dans un chemin plein de dangers, les exhorteraient à persévérer dans la même route, comme étant la bonne voie? Quel est le médecin qui, voulant opérer une guérison, prendrait plutôt pour règle les fantaisies du malade que les principes de la médecine? Notre-Seigneur n'est-il pas venu guérir ceux qui souffrent, ainsi qu'il l'a dit lui-même : « Le médecin est pour les malades, et non pour ceux qui se portent bien; je suis venu appeler à la pénitence les pécheurs et non pas les justes? » Or, comment les malades seront-ils guéris, et comment les pécheurs feront-ils pénitence? Est-ce en persévérant dans leur ancien état, ou n'est-ce pas plutôt en suivant un régime tout opposé à celui qui les avait fait tomber dans la maladie et dans le péché? La connaissance de la vérité peut seule dissiper l'ignorance qui est la mère du mal. C'est donc cette vérité que le Seigneur communiquait à ses disciples; par elle il guérissait les malades et convertissait les pécheurs. Conséquemment lorsqu'il leur adressait la parole ou qu'il répondait à leurs questions, il n'avait égard ni à leurs opinions antérieures ni à leurs préventions, mais il leur annonçait la doctrine du salut sans détour et sans acception de personnes [1]. »

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. V.

Cette réponse est aussi pleine d'élévation que de bon sens. Le système d'accommodation tombe, en effet, devant la mission divine du Christ et des apôtres dont il blesse le caractère moral. Pour achever de détruire les inventions de ses adversaires, le docteur catholique en appelle aux faits : il montre que, bien loin de flatter les préjugés de leurs contemporains, les hérauts de l'Évangile heurtaient de front toutes les idées reçues, faisant triompher ainsi la vérité malgré l'opposition qu'ils rencontraient de toutes parts.

« Il y a des hommes qui s'en vont répéter avec audace que les apôtres, prêchant au milieu des Juifs, ont dû s'accommoder à leurs préventions. Rien n'est plus contraire à la réalité. Qu'y avait-il, en effet, de plus choquant pour les Juifs que de s'entendre dire publiquement : Cet homme que vous avez vu, que vous avez attaché à une croix, est le Christ, Fils de Dieu, votre Roi éternel? Il est donc évident que les apôtres ne parlaient pas aux Juifs d'après les opinions reçues parmi ces derniers; car, puisqu'ils avaient le courage de les appeler en face meurtriers du Seigneur, ils auraient moins risqué de leur prêcher le Dieu des gnostiques et un sauveur impassible : c'eût été diminuer leur faute. Mais non, ils agissaient pour les Juifs comme à l'égard des Gentils, ne prenant d'autre guide que la vérité. De même qu'ils attaquaient les préjugés des nations en leur disant hardiment que leurs dieux n'étaient que des idoles de démons, ainsi prêchaient-ils aux Juifs. Certes, s'ils avaient eu connaissance du dieu que rêvent nos adversaires, ils n'eussent pas manqué de l'annoncer à leurs auditeurs, au lieu d'entretenir en eux et de fortifier une croyance erronée. Dans ce cas, ils auraient tenu en présence des Juifs la même conduite qu'au milieu des païens dont ils renversaient les faux dieux pour y substituer le seul Dieu véritable [1]. »

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. XII.

Voilà, Messieurs, je ne crains pas de le dire, un modèle de réfutation claire et solide, et je conçois la mauvaise humeur qui a poussé Semler à contester, en désespoir de cause, l'authenticité de l'ouvrage du saint évêque. Le rationaliste protestant se sentait atteint au vif par ces coups portés, seize siècles d'avance, à son fameux système d'accommodation. En attaquant l'exégèse des gnostiques sur un autre point également important, saint Irénée n'a pas fourni à la controverse catholique une arme moins puissante contre les théologiens de la Réforme. Et ne vous étonnez pas de me voir rapprocher tant de fois des doctrines éloignées l'une de l'autre par un intervalle de temps si considérable : ce n'est pas ma faute s'il est impossible de toucher à une erreur professée par les hérétiques des siècles passés sans la retrouver sous une forme quelconque dans le protestantisme. Ainsi, par exemple, rien n'est devenu plus commun au sein des écoles issues de la révolution religieuse du XVI[e] siècle, que d'exalter saint Paul aux dépens de saint Pierre et du reste des apôtres. Luther avait donné l'exemple de ces comparaisons odieuses : « Ceux-là, disait-il, sont les meilleurs Évangélistes qui ont le mieux prouvé et le plus fréquemment prêché que la seule foi en J.-C. justifie. Voilà pourquoi les Épîtres de saint Paul sont plus Évangile que les livres de saint Matthieu, de saint Marc, et de saint Luc; car nul ne fait aussi vaillamment sonner la grâce de J.-C. que saint Paul, surtout dans l'Épître aux Romains[1]. » Certes, aussi longtemps qu'il ne s'agit que du style, du caractère ou du génie de tel apôtre en particulier. il n'y a rien de répréhensible dans ces prédilections; mais on ne saurait admettre la moindre divergence doctrinale entre les auteurs du Nouveau Testament, sans leur enlever à l'un ou à l'autre le privilége de l'inspiration divine. Cette conséquence manifeste ne retint pas le rationalisme protestant sur la pente glissante où l'avait engagé son chef. Bien-

1. *OEuvres de Luther*, édit. Walch, IX, 624 et suiv.

tôt la supériorité *évangélique* que Luther attribuait à l'apôtre des Gentils devint une exclusion pour les autres disciples du Seigneur. Saint Paul parut alors le seul véritable type, l'unique représentant du christianisme pur, tandis que saint Pierre, saint Jacques, saint Matthieu, etc., encore tout remplis de préjugés judaïques, n'avaient pas, disait-on, saisi dans toute son intégrité l'esprit de la loi nouvelle. Une fois lancée dans cette voie, l'imagination des critiques allemands ne pouvait s'arrêter en si beau chemin. On supposa des luttes, un antagonisme ardent entre les fondateurs de l'Église. Des écoles rivales sortirent de dessous terre, évoquées par la baguette magique des professeurs de Halle et de Tubingue : l'école de saint Pierre, l'école de saint Jean, l'école de saint Paul. Il va sans dire que personne jusqu'alors n'avait soupçonné ces divisions sur lesquelles l'histoire gardait le silence le plus profond. Je me trompe, Messieurs, les hérétiques du IIe siècle avaient déjà imaginé ces antithèses devenues, en quelque sorte, classiques dans le rationalisme protestant. Ici encore les théologiens de la Réforme ne faisaient que reprendre une vieille thèse enfouie depuis des siècles dans les bas-fonds du gnosticisme. Marcion, lui aussi, s'en était tenu à saint Paul comme au seul apôtre qui eût compris la religion chrétienne ; mais l'Église primitive lui avait répondu par la bouche de saint Irénée :

« Quant à ceux qui prétendent que Paul seul a connu la vérité, parce que les mystères lui ont été manifestés par voie de révélation, l'Apôtre les réfute en propres termes lorsqu'il dit que le même Dieu lui a confié le ministère des incirconcis, et à Pierre celui des circoncis. Pierre était donc, aussi bien que Paul, l'apôtre d'un seul et même Dieu : l'un annonçait aux Juifs ce que l'autre prêchait aux Gentils. Peut-on dire que Notre-Seigneur soit venu sur la terre pour sauver seulement Paul, et que Dieu en ait été réduit au point de n'avoir qu'un apôtre qui pût connaître l'œuvre de son Fils? Mais, quand Paul dit : « Qu'ils sont

beaux les pieds de ceux qui annoncent le bonheur, qui prêchent la paix, » il déclare formellement qu'il n'y en a pas un, mais plusieurs qui sont chargés d'enseigner la vérité. Et encore, dans l'épître aux Corinthiens, parlant de ceux qui avaient vu Dieu après la résurrection, il ajoute : « Que ce soient eux qui vous prêchent ou moi, c'est là ce que nous annonçons, et ce que vous avez cru. » Par là, il affirme l'unité et l'identité d'enseignement parmi tous ceux qui avaient vu le Seigneur après sa résurrection d'entre les morts[1]. »

Il n'y a donc pas, Messieurs, d'antithèse à établir entre saint Pierre et saint Paul : les apôtres ont tous enseigné la même doctrine. Le contraste n'est pas plus réel entre l'Ancien et le Nouveau Testament, malgré les antinomies imaginées par Marcion, et que les réformateurs du XVIe siècle ont reprises après lui. Nous avons vu, il y a quelque temps, avec quel mépris mêlé de haine Luther, marchant sur les pas du prêtre de Sinope, parlait de la loi de Moïse. Saint Irénée réfute avec beaucoup d'énergie ces déclamations insensées de l'hérésiarque du IIe siècle. Sans doute, il admet bien volontiers que la loi ancienne avait un caractère d'imperfection relativement à la loi nouvelle qui devait la remplacer en la complétant. Les gnostiques soutenaient que la loi de Moïse n'aurait jamais dû être abrogée, s'il était vrai qu'elle eût eu Dieu pour auteur. « Non, leur répond l'évêque de Lyon, votre objection n'est pas sérieuse. Vous raisonnez comme celui qui dirait que la paille, étant une créature de Dieu, ne devrait jamais être séparée du froment; ou bien qu'il ne faudrait pas couper le raisin, parce que le sarment de la vigne est l'œuvre du Créateur. En effet, ces objets n'ont pas été créés pour eux-mêmes, mais dans le but de faire arriver à maturité le fruit qu'ils portent : quand le fruit est mûr, la paille et le sarment deviennent inutiles; on les coupe et on les enlève du champ. Ainsi en est-il de

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. XIII.

Jérusalem qui, dans le temps où la mort régnait par le monde, portait en elle le joug de la servitude pour dompter l'homme et le rendre apte à la liberté : son existence n'était plus nécessaire, une fois que le fruit de la liberté, devenu mûr, eut été recueilli et amené dans l'aire pour y être séparé de la paille[1]. »

Cette comparaison n'est pas moins gracieuse que juste. A l'exemple de saint Paul, l'évêque gaulois distingue le Nouveau Testament de l'Ancien, comme la liberté qui succède à la servitude légale. La loi de Moïse, chargée qu'elle était d'observances et de préceptes, enchaînait l'homme à Dieu par mille liens qui tenaient sa volonté rebelle dans un état de contrainte et d'assujettissement ; c'était la loi des serviteurs, plutôt que celle des enfants et des héritiers légitimes. L'Évangile, au contraire, en affranchissant l'homme du péché par la grâce divine, le rend capable d'une soumission plus volontaire et plus libre; il demande principalement à l'amour ce que la législation mosaïque obtenait surtout par la crainte. Il existe donc entre ces deux ordres de choses des différences très-réelles que saint Irénée met en relief avec un rare bonheur d'expression. Mais cette supériorité de l'Évangile sur la Loi ne constitue nullement une opposition entre l'un et l'autre. Toute la partie dogmatique et morale de l'Ancien Testament se retrouve dans le Nouveau, éclaircie et développée. L'adversaire de Marcion insiste avec force sur ces rapports de conformité, sans lesquels il n'y aurait plus, dans l'économie providentielle, ni unité ni harmonie.

« L'Ancien et le Nouveau Testament n'ont tous deux qu'un seul et même auteur, le Verbe de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a fait entendre sa voix à Abraham et à Moïse, qui est venu plus tard sur la terre pour nous rendre la liberté et distribuer sa grâce avec plus d'abondance. Car « il est, dit-il lui-même, plus grand que le temple. »

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. IV, c. IV.

Or, les choses qui ne diffèrent que du plus au moins sont de même nature, bien loin de se repousser ou de se combattre; elles ont des rapports entre elles, des qualités communes, et ne se distinguent l'une de l'autre que par la grandeur ou par la quantité. C'est ainsi que l'eau diffère de l'eau, la lumière de la lumière, et la grâce de la grâce. La loi de liberté est supérieure à la loi de servitude : voilà pourquoi elle s'étend au monde entier au lieu de se borner à une seule nation. Mais c'est toujours le même Seigneur, qui, plus grand que le temple, apporte aux hommes plus que Salomon, plus que Jonas, sa présence et les fruits de sa résurrection d'entre les morts... Les apôtres ont tous enseigné que les deux Testaments, donnés à deux peuples différents, ont un seul et même auteur, Dieu, qui en a réglé les dispositions pour l'avantage de ceux auxquels il les destinait, et suivant leur degré de foi. L'Ancien avait un grand but d'utilité pour le peuple juif, en le tenant courbé sous le joug des observances légales. De plus, il montrait en image les choses célestes et divines que l'homme était encore incapable de percevoir directement. Il annonçait d'une manière figurative tout ce qui devait un jour constituer l'Église, pour confirmer notre foi et faire éclater la prescience divine dans l'accomplissement des prophéties[1]. »

Ainsi, Messieurs, là où Marcion et après lui Luther ne voient qu'antinomies et contradictions, saint Irénée aperçoit une harmonie parfaite qui résulte d'un développement régulier et progressif du plan divin. Il en est de même de cette prétendue antithèse entre la justice et la bonté divines, que Marcion exagérait au point d'opposer le Dieu bon du Nouveau Testament au Dieu juste de l'Ancien. Sans adopter les formes d'un dualisme si nettement tranché, le moine de Wittemberg n'en a pas moins repris et développé l'idée du prêtre de Sinope. Il ne peut pas souffrir qu'on

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. IV, 9, 32.

appelle le Christ un législateur ou un juge, et ne veut voir en lui qu'un rédempteur miséricordieux qui nous pardonne nos péchés sans exiger de nous l'accomplissement d'aucune loi. « Chaque fois, dit-il, que le Christ nous apparaît sous l'image d'un juge irrité ou d'un législateur qui nous demande compte de notre vie, tenons pour certain que ce n'est point là le Christ, mais un démon furieux. — L'Évangile nous apprend que le Christ n'est pas venu pour nous apporter une nouvelle loi et nous donner des préceptes de morale, mais dans le but de se faire victime pour les péchés du monde entier [1]. » On dirait, en vérité, que Luther n'a jamais ouvert l'Évangile où Jésus-Christ donne des préceptes et des commandements d'un bout à l'autre, où il se représente lui-même sous l'image d'un juge qui viendra, plein de gloire et de majesté, demander compte à chacun de ses moindres actions [2]. En quoi la fonction de rédempteur est-elle incompatible avec celle de législateur et de juge? Quel motif pour séparer la justice de la bonté, tandis que ces deux attributs se concilient parfaitement dans l'Être divin? J'aime à opposer à ces idées étroites et exclusives la largeur de vues avec laquelle saint Irénée embrasse tout l'ensemble de l'économie divine.

« Il résulte de là que Marcion, en établissant deux dieux, dont l'un exprime la bonté et l'autre la justice, détruit par là même la notion de Dieu. Si le Dieu qui juge n'est pas bon en même temps, dès lors il n'est pas Dieu, car la

1. *Comm. sur l'Ep. aux Galates*, édit. Irmischer, II, 299. — *Comm. sur l'Ép. aux Galates*, édit. de Francfort, 1543, fol. 69. Il y a sur ce point dans les *OEuvres de Luther* des passages encore bien plus étonnants que ceux-là : « Moi (Jésus-Christ), je n'effraye pas les gens comme fait Moïse; je ne prêche pas : Faites ceci, faites cela; je prêche la rémission des péchés, je prêche qu'on n'a qu'à prendre, à recevoir, et non qu'on ait quelque chose à donner. » Édit. Walch, XI, 2914. — Le jugement le moins sévère qu'on puisse porter sur ces étranges blasphèmes, c'est qu'ils ne laissent pas subsister une ombre de moralité.

2. Saint Matth., c. xxv, v. 31 et suiv.

bonté est un attribut essentiel de la divinité; et réciproquement, si celui des deux qui possède la bonté n'exerce pas la justice, il cesse d'être Dieu, parce qu'il n'y a pas de Dieu sans justice. Lorsqu'on dit que l'auteur de toutes choses est aussi la source de toute sagesse, comment cela pourrait-il être, si on ne lui attribuait également la fonction de juge? S'il est sage, c'est qu'il apprécie et discerne; s'il apprécie et discerne, c'est qu'il juge; s'il juge, il rend donc à chacun la justice qui lui est due. La justice suppose un jugement, et le jugement rendu avec justice devient la sagesse. D'où il suit que le Père doit surpasser en sagesse les anges et les hommes, puisqu'il est à la fois le Seigneur, le juge, le juste et le dominateur suprême. Il est bon, il est miséricordieux, il est patient et il sauve ceux qui méritent d'être sauvés. Quand il est juste, ce n'est pas aux dépens de sa bonté ni de sa sagesse. Il sauve ceux qu'il doit sauver, comme il juge ceux qui sont dignes du jugement; et sa justice n'est jamais cruelle, parce qu'elle est toujours précédée de la bonté[1]. »

Voilà le langage d'un esprit ferme et judicieux, qui sait se tenir en garde contre ces antithèses plus ou moins spécieuses auxquelles se laissent prendre des hommes passionnés et à courte vue. Ce coup d'œil large et pénétrant, qui lui permet de saisir dans leur harmonieuse unité les différentes parties de l'Écriture sainte, l'évêque de Lyon le porte également dans l'interprétation du texte sacré. Sans doute, Messieurs, je ne dirai pas qu'il explique avec le même bonheur tous les passages dont il cherche à déterminer le sens : ce n'est pas un panégyrique, mais une étude critique de saint Irénée, que nous avons entrepris de faire. Je n'hésite donc pas à reconnaître que, sur un si grand nombre de textes qu'il commente et qu'il cite, on peut en trouver quelques-uns dont la véritable signification lui échappe. Prenons, par exemple, ces mots de saint

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, 25. — *Item*, l. IV, c. XL.

Paul : « Et pour ces infidèles dont le Dieu de ce siècle a aveuglé l'esprit[1]. » Les gnostiques concluaient de là que le Dieu de ce siècle ou le Démiurge est nécessairement différent du Dieu tout-puissant et infini duquel tout procède. Pour leur enlever cet argument, saint Irénée suppose que l'Apôtre a fait usage d'une hyperbate, en intervertissant l'ordre naturel du discours, de telle sorte qu'il faudrait lire : « Dieu a aveuglé l'esprit des infidèles de ce siècle. » Assurément, cette explication n'est pas heureuse : il eût mieux valu dire que saint Paul veut désigner, sous ce titre, le démon auquel Jésus-Christ donne un nom analogue dans l'Évangile de saint Jean[2]. Mais cette exégèse subtile et contournée n'apparaît que rarement dans le Traité des hérésies. On y remarque, au contraire, un soin presque constant de se renfermer dans l'interprétation littérale du texte sacré. Quand l'auteur argumente contre les gnostiques, ou qu'il cherche à établir le dogme, il s'en tient préférablement au sens propre et naturel. Ce n'est pas qu'il exclue l'allégorie là où le sujet l'indique et où la tradition l'autorise, mais il en fait un usage beaucoup plus sobre et plus réservé que les écrivains de l'école d'Alexandrie. Le trente-sixième chapitre du quatrième livre est un véritable modèle d'explication allégorique, et l'on admire avec quelle légèreté et quelle délicatesse saint Irénée soulève le voile qui recouvre les paraboles de l'Évangile. Plusieurs parties de son commentaire sont devenues pour ainsi dire classiques dans l'éloquence sacrée, comme, par exemple, la signification symbolique qu'il attache aux présents que firent les mages au Dieu nouveau-né : « La myrrhe figurait son humanité, dans laquelle il devait, pour le salut du monde, mourir et être enseveli ; l'or signifiait le caractère royal de Celui dont le règne n'aura pas de fin ; l'encens désignait le Dieu *connu dans Juda*, et manifesté

1. 2e *Ép. aux Cor.*, IV, 5. — Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, 7.
2. *Princeps hujus sæculi*, XIV, 30.

plus tard à ceux qui ne le cherchaient pas[1]. » Toutefois, je le répète, ce qui distingue surtout la méthode exégétique de l'évêque gaulois, c'est l'exactitude scrupuleuse avec laquelle il développe d'ordinaire le sens littéral des Écritures. S'agit-il d'expliquer les textes dogmatiques de la Bible, ou bien les faits de l'histoire sainte dont abusaient les gnostiques, il pèse les termes et discute l'idée avec une rigueur qui laisse peu de prise à la critique. Sa démonstration de l'unité de Dieu et de la divinité de Jésus-Christ par les livres saints est une analyse aussi fine que profonde des passages qu'il cite[2]. Il en est de même lorsqu'il répond aux objections que tiraient ses adversaires de certaines particularités qui ont également servi de thème aux sophistes du XVIII[e] siècle. Ainsi, pour me borner à un seul point, on ne saurait mieux apprécier que ne l'a fait saint Irénée le fait des Hébreux emportant avec eux, sur l'ordre de Dieu, les vases et les vêtements qu'ils avaient empruntés aux Égyptiens[3]. Étendue d'esprit dans la compréhension de l'ensemble, sûreté de coup d'œil dans la science des détails, tout se réunit pour ranger l'évêque de Lyon parmi les interprètes les plus habiles de l'Écriture sainte, comme il est d'ailleurs un témoin irrécusable de son authenticité.

Je n'ai donc pas excédé la mesure de l'éloge en appelant le Traité de saint Irénée contre les hérésies un écrit de premier ordre, le chef-d'œuvre de la démonstration catholique dans les deux premiers siècles. Il n'est guère d'erreur professée avant ou après lui, qui ne trouve sa réfutation dans ce beau monument de l'éloquence chrétienne. Nous avons pu, Messieurs, nous en convaincre aujourd'hui, en l'envisageant comme défenseur et interprète de l'Écriture sainte. Cette conclusion atteindra un nouveau degré d'évi-

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. IX.
2. *Ibid.*, l. III, 6 et suiv.
3. *Ibid.*, l. IV, 30.

dence, lorsque nous aurons examiné dans nos leçons suivantes les principes qu'il a émis sur la Tradition comme source de la révélation, sur l'Église gardienne et dépositaire infaillible de la parole de Dieu tant orale qu'écrite, et sur la primauté du Siége apostolique.

DIX-NEUVIÈME LEÇON

Saint Irénée et la Tradition catholique. — Antériorité de l'enseignement oral par rapport aux écrits du Nouveau Testament. — Des nations entières converties à la foi, au témoignage de saint Irénée, sans le secours de l'Écriture sainte. — C'est dans l'Église seulement qu'on peut trouver la Tradition dans son intégrité et le canon des Écritures sans addition ni retranchement. — Autorité doctrinale des évêques successeurs des apôtres. — Saint Irénée condamne la doctrine du libre examen professée par les gnostiques. — Contradictions et variations de l'hérésie. — Tableau de l'unité de croyance dans l'Église catholique. — L'infaillibilité de l'Église, condition nécessaire de son autorité doctrinale, et résultat d'une assistance surnaturelle de l'Esprit-Saint.

Messieurs,

C'est le propre des hérésies de fournir à l'Église catholique l'occasion de formuler la doctrine révélée par des définitions nettes et précises. Les luttes de l'éloquence chrétienne avec le gnosticisme nous en offrent une preuve évidente. Si les sectes des deux premiers siècles n'avaient pas obligé les défenseurs de l'orthodoxie à leur opposer la véritable règle de foi, nous n'aurions pas cet ensemble de témoignages par lesquels il devient si facile de réfuter des erreurs plus récentes. En mutilant à leur gré le canon des Écritures, Valentin, Marcion et Basilide ont amené saint Irénée à faire, au sujet de nos quatre Évangiles, cette attestation décisive que nous avons entendue la dernière fois; et les fausses interprétations que les gnostiques donnaient du texte sacré nous ont valu ces commentaires où l'évêque de Lyon déploie tant de finesse d'esprit et de sagacité. C'est ainsi que, dans le plan de la Providence, le mal devient un stimulant pour le bien, et l'erreur la cause involontaire d'une manifestation plus éclatante de la vérité. Or, pourquoi les hérétiques s'égaraient-ils dans l'explication des livres saints? Parce qu'ils n'admettaient d'autre guide

que leur raison particulière, au lieu de s'en rapporter au sens traditionnel, au jugement de l'Église que saint Paul appelle la colonne et le firmament de la vérité.

La Tradition, la Tradition orale et vivante dans l'Église, tel est, d'après saint Irénée, l'unique moyen de couper court aux controverses : sans elle, l'Écriture sainte n'est plus qu'un champ ouvert à toutes les disputes des partis. Vous voyez, Messieurs, que, sans le vouloir ni le chercher, nous nous retrouvons derechef en face du protestantisme dont l'erreur réfutée par l'évêque de Lyon est le principe fondamental. Les gnostiques se retranchaient dans l'Écriture qu'ils interprétaient à leur façon; et si, pressés par les arguments qu'on tirait de là contre eux, ils en appelaient quelquefois à la Tradition, ce n'est pas l'enseignement oral de l'Église qu'ils invoquaient, mais une communication particulière qui leur aurait été faite à eux seuls, ce qui revient toujours en définitive au système du libre examen. La Réforme s'est montrée encore plus radicale sur ce point : pour elle la Bible est l'unique source des vérités révélées, la règle exclusive de la foi et le seul juge des controverses; chaque particulier doit se former sa croyance d'après l'Écriture, en la lisant et en l'interprétant avec l'assistance ou sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Telle est du moins la véritable pensée de Luther qui allait jusqu'à dire que « tout ce qui se fait en dehors de l'Écriture, dans les choses divines, vient du diable : » expression que le doux Mélanchthon a cru devoir reproduire en appelant la Tradition un enseignement diabolique. Malgré toutes ces clameurs, l'Église a renouvelé cette déclaration solennelle : La révélation chrétienne est renfermée dans les livres saints et dans les traditions non écrites que les apôtres ont reçues de la bouche de Jésus-Christ ou par l'inspiration de l'Esprit-Saint, et qui sont arrivées de main en main jusqu'à nous. Partant de ce principe incontestable, que la parole de Dieu mérite un égal respect, quel que soit le canal qui la transmette, elle professe la même vénération pour les livres dont Dieu

est l'auteur et pour les traditions d'origine divine[1]. De plus, elle n'abandonne ni les unes ni les autres à la libre fantaisie de chacun ; elle en attribue le dépôt et l'interprétation authentique au corps des pasteurs divinement institué à cet effet. Conséquemment, la règle de foi catholique, c'est la parole de Dieu, écrite ou non écrite, telle qu'elle est conservée dans l'Église et proposée par elle à la croyance de tous. Il suffit d'exposer l'un et l'autre système pour faire voir lequel des deux répond le mieux aux conditions de la nature humaine et au caractère d'une révélation divine. Mais, pour ôter à la Réforme toute velléité de se chercher un modèle dans l'Église primitive, il importe de montrer comment celle-ci répondait, par l'organe de saint Irénée, à ce protestantisme anticipé qui s'agitait autour d'elle sous le nom de Gnose. Et d'abord, afin de déterminer d'une manière exacte et rigoureuse les rapports de l'Écriture sainte avec la Tradition, le docteur catholique du IIe siècle commence par établir que l'enseignement oral est antérieur aux écrits du Nouveau Testament.

« La science de notre salut nous a été enseignée par les mêmes hommes qui nous ont communiqué la connaissance de l'Évangile. D'abord ils prêchèrent de vive voix, ensuite ils transmirent par l'écriture, suivant la volonté de Dieu, cet Évangile qui devait être le fondement et la colonne de notre foi. Or, on ne saurait soutenir qu'ils aient prêché l'Évangile avant d'en posséder la science parfaite, comme quelques-uns ont eu la témérité de le dire, se vantant de corriger les apôtres eux-mêmes. En effet, c'est après la résurrection du Seigneur que les apôtres reçurent, par la descente de l'Esprit-Saint sur eux, la vertu d'en haut, et qu'ils furent remplis de tous les dons : à partir de ce

1. « Sacrosancta synodus omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, *pari pietatis affectu ac reverentia* suscipit et veneratur. *Concil. Trident.*, sess. 4.

moment-là, ils avaient acquis une science parfaite; ils s'en allèrent ensuite par toute la terre annoncer aux hommes la paix du ciel et les bienfaits dont il avait plu à Dieu de nous combler : l'Évangile de Dieu était devenu également leur partage à tous [1]. »

Il ne saurait venir en idée à personne de vouloir contester le fait énoncé par saint Irénée, savoir, que les apôtres prêchaient l'Évangile de vive voix avant d'avoir composé les écrits du Nouveau Testament; et c'est avec raison que l'évêque de Lyon insiste sur le don de l'inspiration divine devenu leur privilége le jour même de la Pentecôte. L'Église était fondée et répandue sur toute l'étendue de l'empire romain avant que saint Matthieu eût rédigé son Évangile, le premier en date; et, de l'aveu de tout le monde, les écrits de saint Jean ne parurent que vers la fin du Ier siècle. Voilà donc un laps de temps assez considérable pendant lequel la Tradition était l'unique canal qui transmît aux hommes la doctrine du Christ. Or ce simple fait suffit pour démontrer la fausseté du système protestant. S'il était impossible au fidèle de se former une croyance sûre autrement que par l'Écriture sainte, il s'ensuivrait que, du jour de la Pentecôte à la rédaction complète du Nouveau Testament, c'est-à-dire dans l'espace d'un demi-siècle, l'Église apostolique n'aurait eu ni source ni règle de la foi. La conséquence est rigoureuse. C'est sur le Christ et les apôtres que retomberait cette négligence à pourvoir l'Église, pendant un certain nombre d'années, de ce que le protestantisme regarde comme absolument nécessaire pour fonder la croyance. La période chrétienne la plus rapprochée du Sauveur est précisément celle qui se serait trouvée dans la pire des conditions. Dira-t-on, pour se tirer de cet embarras extrême, que l'enseignement oral des apôtres suppléait à l'absence de l'Écriture, et que, cette dernière une fois composée, la Tradition devenait superflue? C'est déjà

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. I.

reconnaître qu'il peut y avoir, en dehors de l'Écriture sainte, un autre mode de transmission pour les vérités révélées. Mais supposons même, ce qui est faux, que les apôtres aient songé à mettre par écrit la doctrine chrétienne tout entière, la question ne change pas de face pour cela. Est-ce qu'on s'imaginerait par hasard qu'immédiatement après la mort des apôtres chaque fidèle, ou même chaque église particulière se soit trouvée en possession d'un Nouveau Testament bien complet dont la lecture toute seule lui aurait permis de se former une croyance ferme et arrêtée? Il faudrait n'avoir jamais jeté un coup d'œil sur l'histoire des deux premiers siècles pour ignorer qu'un pareil fait eût été matériellement impossible. Qui ne sait que telle épître apostolique adressée à une église particulière n'était pas à l'instant même transmise d'une extrémité de la terre à l'autre, et dans un nombre de copies suffisant pour que chacun pût aussitôt en prendre connaissance? Qui ne sait que l'imprimerie n'était pas là pour multiplier les exemplaires avec une telle rapidité, et que les conditions matérielles de la publicité restreignaient nécessairement le nombre des manuscrits? Qui ne sait enfin qu'il s'est écoulé un temps assez notable avant que le catalogue entier ou le canon des écrits du Nouveau Testament pût être définitivement dressé par l'Église, fixé et arrêté d'un accord unanime? Si donc l'on voulait appliquer le système protestant à cette époque-là, à l'époque qui s'est écoulée entre la rédaction des divers écrits du Nouveau Testament et leur réunion en un même corps d'ouvrage par le consentement général de l'Église, il s'ensuivrait que la foi chrétienne y eût été tout simplement impossible. Conséquemment, même après la composition des livres saints et dans l'hypothèse que leurs auteurs aient voulu y consigner par écrit toute la révélation chrétienne, hypothèse dont je démontrerai tout à l'heure la fausseté, la Tradition n'en restait pas moins un canal nécessaire pour faire arriver la vérité à tous les hommes. Voilà ce que saint Irénée opposait aux gnostiques qui trou-

vaient plus commode de torturer un texte pour lui faire rendre ce qu'ils voulaient, que d'entrer en lutte avec une autorité vivante qui pouvait répondre à leurs sophismes. Après avoir établi, en principe, qu'il y aurait encore moyen de connaître la vérité par la Tradition, lors même que l'Écriture sainte n'existerait pas, il prouve que, par le fait, des nations entières ont puisé leur foi dans l'enseignement oral sans le secours des livres saints. On ne saurait imaginer une réfutation plus éclatante de la théorie de Luther.

« Eh quoi! s'écrie le disciple de saint Polycarpe, s'il s'élevait un dissentiment de quelque importance, ne faudrait-il pas avoir recours aux églises les plus anciennes, au milieu desquelles les apôtres ont conversé, pour apprendre d'elles ce qu'il y a de clair et de certain sur le point en litige? Et enfin, quand même les apôtres ne nous auraient laissé aucun écrit, ne faudrait-il pas toujours suivre la Tradition telle qu'elle nous a été communiquée par ceux auxquels ils ont confié le gouvernement des églises? En effet, c'est la règle que suivent beaucoup de nations barbares qui croient en Jésus-Christ, ayant la doctrine du salut écrite dans leurs cœurs par le Saint-Esprit, sans papier ni encre, et gardant fidèlement l'ancienne Tradition. Elles croient en un seul Dieu, lequel a créé le ciel, la terre et tout ce qui existe, par Jésus-Christ son Fils. Elles croient au Fils de Dieu qui, par un amour infini pour sa créature, a bien voulu prendre naissance dans le sein de la Vierge, unissant en lui l'homme à Dieu; qui a souffert sous Ponce-Pilate, est ressuscité, a été reçu dans la gloire; qui viendra, environné d'éclat, sauver les bons et juger les méchants, livrant ainsi au feu éternel quiconque cherche à défigurer la vérité, ou méprise le pouvoir du Père et la venue du Fils sur la terre. Ceux donc qui ont ainsi cru sans le secours des Écritures peuvent bien être à nos yeux des barbares quant au langage; mais pour ce qui est de leurs sentiments, de leurs mœurs et de leur conduite, la foi les a remplis de sagesse : ils font ce qui est

agréable à Dieu, pratiquent la justice et la chasteté. Et si quelqu'un leur annonçait dans leur dialecte les rêveries des hérétiques, vous les verriez aussitôt fermer l'oreille à ces discours et s'enfuir au loin pour ne plus même entendre ces blasphèmes. L'ancienne Tradition des apôtres les rend si fermes dans la foi que ces doctrines monstrueuses ne leur viennent même pas dans l'esprit : jamais il n'y a eu parmi eux ni secte ni hérésie [1]. »

Ainsi, d'après saint Irénée, la Tradition ou l'enseignement oral est parfaitement suffisant pour former la croyance des fidèles, sans le secours de l'Écriture sainte, *sine chartâ et atramento :* il cite des nations entières qui n'ont reçu la doctrine chrétienne que par ce seul canal, et qui n'en persévèrent pas avec moins de force dans la vérité. Il va même jusqu'à supposer le cas où les apôtres n'auraient absolument rien écrit, et, loin d'en conclure la ruine de l'Église, il voit dans la Tradition vivante et orale un moyen sûr de conserver la vraie doctrine. Voilà quels étaient les sentiments de l'Église primitive sur les rapports de l'Écriture sainte avec la Tradition; et je ne crois pas qu'il soit possible de trouver une contradiction plus flagrante avec le protestantisme, qui fait de la Bible l'unique source ou règle de la foi, le juge exclusif des controverses. Est-ce à dire pour cela qu'il faille regarder comme superflus les écrits du Nouveau Testament? Pas le moins du monde. En fixant par écrit une partie des doctrines qu'ils avaient d'abord enseignées de vive voix, les apôtres ont voulu par là les préserver plus sûrement de toute altération. Il est incontestable, en effet, que l'écriture a l'avantage naturel d'enchaîner la pensée à un texte immuable et précis. Elle conserve ce que la parole explique et propage. L'une a pour elle l'immobilité; l'autre, le mouvement et la vie ; celle-ci est le moyen ordinaire de la diffusion, le grand instrument de l'apostolat; celle-là, le pivot fixe et invariable de la législation et

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. IV.

du gouvernement. Ce n'est donc pas sans une disposition admirable de la Providence que la révélation chrétienne est arrivée aux hommes par ce double canal de la parole et de l'écriture. Vouloir séparer ce que Dieu a uni par un lien indissoluble, c'est méconnaître l'harmonie qui règne dans l'œuvre de la Rédemption. Je raisonnais tout à l'heure dans l'hypothèse que les apôtres se fussent proposé de mettre par écrit toute la doctrine chrétienne; et je démontrais que, même dans ce cas, la Tradition serait restée un mode de transmission indispensable avant la fixation définitive du canon des Écritures. J'aurais pu ajouter que l'enseignement oral n'eût rien perdu de sa nécessité depuis lors, par l'impossibilité où se trouve le plus grand nombre de comprendre un livre que beaucoup d'hommes ne sont même pas en état de lire. Mais je me hâte d'ajouter que cette hypothèse de Luther et de Calvin[1] est d'une fausseté manifeste. Jamais les apôtres n'ont prétendu renfermer toute la révélation chrétienne dans ce peu d'épîtres qui sont arrivées jusqu'à nous, ni dans ces courtes relations qui portent le nom d'Évangiles. Il suffit, pour s'en convaincre, d'écouter leurs déclarations formelles et d'étudier de près la physionomie du Nouveau Testament. A quel propos les premiers prédicateurs de l'Évangile se décident-ils à écrire? A l'occasion d'un conflit qui vient d'éclater à Corinthe ou à Rome, chez les Galates et les Thessaloniciens; ou bien parce que de fausses doctrines menacent de faire invasion à Éphèse ou dans l'île de Crète. Il n'y a rien dans ces pièces détachées, dans ces œuvres fragmentaires nées pour la plupart de la circonstance, il n'y a rien, dis-je, qui indique le dessein prémédité ou le parti pris de confier à l'écriture le dépôt intégral de la révélation divine. On ne saurait soutenir davantage que la Providence ait ménagé les événements de manière à produire ce résultat; car les paroles mêmes des écrivains sacrés détruisent cette suppo-

1. Calvin, *Instit. christ.*, l. IV, c. VIII, § 8.

sition. D'abord, il est fort douteux que tous les écrits des apôtres soient parvenus jusqu'à nous. Saint Paul, en particulier, mentionne deux épîtres que nous n'avons plus, l'une adressée aux Corinthiens, l'autre aux Laodicéens[1]. Donc le Nouveau Testament, tel que nous le possédons, ne contient pas tout l'enseignement apostolique, à moins qu'on ne veuille rejeter comme superflues pour nous des épîtres que saint Paul lui-même ordonnait de lire dans l'assemblée des fidèles. Faut-il citer le témoignage des auteurs inspirés du Nouveau Testament, déclarant à diverses reprises qu'ils se réservent d'enseigner de vive voix et de confier à la tradition orale les vérités qu'ils ne transmettent point par l'écriture? Après avoir parlé de la célébration de l'Eucharistie, saint Paul mande aux Corinthiens qu'il réglera le reste à son arrivée[2]. A quel endroit du Nouveau Testament se trouve ce règlement liturgique? Nulle part. La Tradition seule nous fait connaître la liturgie telle qu'elle a été réglée par les apôtres dans ses formes essentielles. En écrivant aux Thessaloniciens, saint Paul les exhorte « à demeurer fermes et à conserver les traditions qu'ils ont apprises, soit par ses paroles, soit par sa lettre[3]. » Il est

1. 1re *Ep. aux Corinth.*, v, 9. — *Ép. aux Coloss.*, iv, 16. Il est tout à fait invraisemblable que saint Paul veuille parler d'une épître écrite par les Laodicéens : l'Apôtre n'aurait pas ordonné de lire une pièce de ce genre dans l'assemblée des fidèles à côté de la lettre qu'il adressait lui-même aux Colossiens. Cette recommandation prouve évidemment que les deux documents méritaient un égal respect en raison de leur origine apostolique. Quant aux critiques qui se plaisent à confondre l'épître aux Laodicéens avec l'épître aux Éphésiens, ils font une pure conjecture dénuée de toute espèce de fondement. Du reste, l'Ancien Testament lui-même mentionne plusieurs livres historiques ou prophétiques qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous, et l'on prouverait difficilement qu'ils n'eussent pas été admis dans le Canon, surtout les prophéties, lors même qu'ils ne se seraient pas perdus. Tels sont le livre des guerres du Seigneur (*Nombres*, xxi, 14); le Livre des Justes (*Josué*, x, 13); une partie des paraboles et des cantiques de Salomon (*Ier Rois*, iv, 32); les Annales des rois de Juda et d'Israël (*Ier Rois*, xiv, 19, 29); les prophéties de Samuel, de Nathan et de Gad (*Ier Paralip.*, xxix, 29); celles d'Abias et d'Addas (*IIe Paralip.*, ix, 29); celles de Séméias (*Ibid.*, xii, 15); celles de Jéhu (*Ibid.*, xx, 34); celles de Hagaï (*Ibid.*, xxxiii, 19).

2. 1re *aux Corinth.*, xi, 34.

3. 2e *aux Thessal.*, ii, 14.

impossible de dire plus clairement que la Tradition et l'Écriture sont les deux sources de la révélation chrétienne et qu'elles jouissent d'une égale autorité. C'est ce que l'apôtre ne cesse d'inculquer à Timothée : « Gardez fidèlement le dépôt que je vous ai confié », expression qui désigne l'enseignement oral, traditionnel, le seul que le maître eût jusqu'alors transmis à son disciple. — « Proposez-vous pour modèle les paroles de salut que vous avez entendues de moi. — Quant aux choses que vous avez apprises de moi en présence d'un grand nombre de témoins, confiez-les à votre tour à des hommes fidèles[1]. » D'où il suit que la Tradition est le canal par lequel la doctrine chrétienne était arrivée à Timothée et qui devait lui servir à la transmettre après lui. Si ces textes si clairs et si positifs ne suffisent pas encore pour prouver que, dans la pensée des apôtres, l'Écriture n'est pas l'unique source des vérités révélées, écoutons saint Jean. Il déclare à la fin de son Évangile qu'il n'a nullement eu l'intention d'écrire toutes les choses qu'a faites Jésus-Christ; et, pour montrer que l'enseignement oral supplée sur bien des points au silence de l'Écriture, il s'exprime ainsi dans sa 2e épître : « J'aurais encore beaucoup de choses à vous écrire, mais je n'ai pas voulu le faire sur du papier et avec de l'encre, parce que j'espère aller vers vous pour vous les communiquer de vive voix[2]. » En agissant de la sorte, les apôtres obéissaient au commandement du Sauveur qui n'avait pas dit : « Allez et écrivez ce que vous avez vu ou entendu, jetez des Bibles par le monde, afin que chacun puisse se former une croyance d'après ses lectures »; mais : « Allez, prêchez l'Évangile à toutes les créatures et enseignez-leur à garder tout ce que je vous ai confié. » Paroles qui n'excluent sans doute pas le mode de transmission par l'écriture, mais qui consacrent en même temps, par le plus solennel des préceptes, la légitimité de

1. 1re *à Timothée*, VI, 20. — 2e *à Timothée*, I, 13; II, 2.
2. *Év. de saint Jean*, XXI, 25. — 2e *Ép. de saint Jean*, 12.

la Tradition ou de l'enseignement oral. En vérité, Messieurs, je craindrais d'abuser de votre attention en insistant davantage sur un fait qui peut se passer de toute autre preuve. Il faut renoncer à vouloir tirer un argument quelconque de l'Écriture sainte, ou reconnaître que les auteurs du Nouveau Testament ne se sont pas proposé de mettre par écrit toutes les vérités révélées, et qu'il en est parmi elles un certain nombre dont la connaissance est arrivée de bouche en bouche jusqu'à nous. Aussi les gnostiques n'osaient-ils pas contester d'une manière absolue l'existence de la Tradition : le fait était trop notoire pour leur permettre une négation si radicale. Seulement ils s'en attribuaient le privilége et le secret : ils ne la cherchaient point là où elle se trouve saine et intacte. C'est sur ce terrain que les poursuit saint Irénée.

Nous venons d'établir que la Tradition et l'Écriture sont les deux canaux par lesquels la doctrine chrétienne est arrivée aux hommes. Après avoir communiqué dans le principe les vérités révélées par la première de ces deux voies, comme dit l'évêque de Lyon, les apôtres en confièrent plus tard une partie à l'écriture, suivant que l'occasion s'en présentait, tout en laissant à la tradition le soin de transmettre le reste aux siècles futurs. Il résulte de là qu'entre la parole de Dieu écrite et la parole de Dieu non écrite la différence n'est que dans la forme; car ce n'est pas l'encre et le papier qui donnent du prix à la vérité : Dieu peut la faire connaître par tel moyen qu'il lui plaît, l'écrire dans les cœurs aussi bien que sur le parchemin. Cela posé, où trouver l'Écriture sans augmentation ni diminution? Où trouver la Tradition pure et intègre? A qui appartient-il d'interpréter l'une et l'autre, d'en fixer le sens avec autorité? Telle est la question qui se présentait tout naturellement. Les hérétiques du IIe siècle s'arrogeaient le droit de choisir parmi les livres saints ceux qui leur paraissaient dignes de foi, d'expliquer la doctrine chrétienne d'après leur sens propre et individuel. C'est

le système renouvelé par les prétendus réformateurs du XVIe siècle. Voici la réponse de saint Irénée ; vous allez juger, Messieurs, si elle est conforme aux théories de Luther et de Calvin.

« Il ne faut point chercher la vérité autre part que dans l'Église, où il est facile de s'en instruire. Les apôtres ont placé dans son sein le riche dépôt qui contient avec abondance le trésor de la vérité. C'est à cette source de vie que chacun peut venir puiser selon ses besoins. L'Église est la porte par laquelle on entre dans la vie : chercher à y entrer par un autre côté, ce serait agir à la manière des voleurs et des larrons. Voilà pourquoi il faut éviter soigneusement tout contact avec les hérétiques, s'en tenir à ce qu'enseigne l'Église et s'attacher à la véritable Tradition... Ce qui constitue la vraie science, c'est l'enseignement des apôtres et l'ensemble de croyances que l'Église, répandue sur toute la terre, n'a cessé de professer dès le principe. Cette connaissance exacte de la vérité est le signe caractéristique du corps de Jésus-Christ qui se prolonge dans la succession des évêques, auxquels les apôtres ont confié la charge de gouverner l'Église disséminée en tout lieu. Là s'est conservé jusqu'à nous par une transmission fidèle, sans addition ni retranchement, le dépôt des Écritures. Là on les lit sans y mêler d'erreur ; là on a soin d'exposer la doctrine d'après elles par une interprétation légitime qui écarte tout péril et fait éviter le blasphème[1]. »

Rien n'est plus clair que la conséquence du principe établi par l'évêque de Lyon. Les apôtres ont déposé dans le sein de l'Église la vérité pleine et entière : c'est là seulement qu'on peut la trouver. Écriture et Tradition. parole de Dieu écrite ou non écrite, nous recevons par l'Église tout ce qui fait partie de la révélation chrétienne. Elle seule conserve la Tradition dans son intégrité et maintient le

1. Saint Irénée. *adv. Hær.*, l. III, c. IV ; l. IV, c. XXXIII.

canon des Écritures sans surcharge apocryphe ni mutilation coupable. Hors de là tout est livré à l'arbitraire, et la vérité échappe à qui veut la saisir. Il ne s'agit donc pas de tailler dans le catalogue des livres saints pour en découper une portion, mais de les admettre tous tels que l'Église les tient de ses fondateurs. Au lieu de prendre pour guide les lumières incertaines de la raison particulière, on doit s'en rapporter au sens général de l'Église : car l'interprétation légitime, authentique de l'Écriture et de la Tradition revient à ceux auxquels les apôtres ont transmis le gouvernement de la société chrétienne.

« C'est aux prêtres qui sont dans l'Église, continue saint Irénée, qu'il faut prêter l'obéissance de la foi, à ceux que les apôtres ont établis leurs successeurs, et qui ont reçu avec l'épiscopat, suivant la volonté du Père, le pouvoir d'enseigner la vérité avec certitude. Quant à ceux qui s'éloignent de cet ordre de succession souveraine, quel que soit le lieu où ils se réunissent, nous devons les tenir pour suspects à l'égal des hérétiques ou des gens de mauvaise foi, comme des hommes que l'orgueil pousse au schisme et qui ne se complaisent qu'en eux-mêmes, soit enfin comme des hypocrites qui n'ont pour mobile de leur conduite qu'un vil intérêt et la vaine gloire. Tous ceux-là ont quitté le chemin de la vérité... Où donc chercherions-nous la vérité, si ce n'est là où le Seigneur a établi ses dons, auprès de ceux qui ont succédé aux apôtres dans le gouvernement de l'Église, et qui, au milieu d'une vie sainte et irréprochable, conservent la parole du salut dans toute sa pureté et son incorruptibilité ? Voilà les hommes qui gardent le dépôt de notre foi en un seul Dieu créateur de toutes choses : ils augmentent de plus en plus notre amour pour le Fils de Dieu qui nous a donné tant de preuves de sa bonté. Enfin ce sont eux qui nous expliquent les Écritures sans que nous ayons à craindre d'être induits dans l'erreur[1]. »

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. IV, c. XXVI.

Si, au lieu de réfuter les gnostiques, le docteur du IIe siècle avait voulu combattre à l'avance le système protestant, il n'aurait pu relever avec plus de force l'autorité doctrinale de l'Église, et la nécessité de s'en rapporter à son jugement pour entrer en partage de la vérité. Bien loin d'attribuer à chaque fidèle le droit de régler sa croyance par la lecture de la Bible, saint Irénée réserve l'interprétation de l'Écriture et l'enseignement de la foi au corps des pasteurs, successeurs légitimes des apôtres, à ceux d'entre les prêtres, dit-il, qui ont reçu avec l'épiscopat ce pouvoir divin. Il condamne avec toute l'énergie dont il est capable tout ce qui s'écarte du sens traditionnel de l'Église. Et pourquoi l'adversaire des gnostiques repousse-t-il si vivement la doctrine du libre examen sans frein ni contrôle? La raison qu'il en donne est celle que l'expérience elle-même s'est toujours chargée de faire valoir contre les prétentions de l'hérésie. S'il était permis à chacun de prêter à l'Écriture sainte tel sens qu'il croit y découvrir, il en résulterait autant d'opinions que de têtes. En plaçant sous les yeux des hommes un livre silencieux et muet, sans une autorité vivante qui l'explique, qui l'interprète, le Christ aurait introduit au milieu d'eux une source intarissable de démêlés, un principe de division universel et permanent, au lieu de les conduire vers cette unité religieuse et morale qu'il déclarait lui-même le but de sa mission. Il est évident qu'un pareil système ne saurait aboutir qu'à des contradictions sans nombre et à des variations sans fin. L'histoire est là pour l'attester avec cette éloquence des faits qui ne souffre pas de réplique. Il n'y avait pas deux gnostiques qui fussent d'accord entre eux sur les principes de la foi. Vous savez, Messieurs, s'il règne plus d'unité dans les mille sectes qui composent aujourd'hui le protestantisme. Toujours les mêmes causes reproduisent les mêmes effets, et le tableau que saint Irénée traçait des hérétiques de son époque trouverait facilement son pendant depuis trois siècles.

« Ceux qui abandonnent la foi de l'Église s'éloignent de la vérité et se débattent au milieu des erreurs qui les entraînent; ils flottent à tout vent de doctrine et changent d'opinion selon les temps, sans pouvoir jamais avoir de sentiment bien arrêté sur aucun point : sophistes plus empressés à semer des paroles qu'à s'instruire dans la vérité. Car, loin d'être établis sur un rocher unique, ils reposent sur le sable et sur un tas de petites pierres. Aussi sont-ils sans cesse occupés à inventer on ne sait combien de dieux; ils s'excusent toujours en disant qu'ils sont à la recherche de la vérité; mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'ils ne la trouvent jamais... Les hérétiques, qui ferment volontairement les yeux à la vérité, sont condamnés à s'égarer dans toutes les voies de l'erreur, suivant tantôt un chemin, tantôt un autre. Voilà pourquoi ils n'ont jamais pu présenter un corps de doctrines uniforme et bien harmonique; ce sont des débris épars sans lien d'unité... On les voit se partager en un grand nombre de sectes, allant à droite, allant à gauche dans leur marche chancelante, n'ayant jamais les mêmes sentiments sur un point de doctrine et ressemblant à des aveugles qui conduisent à l'aventure d'autres aveugles; ils ne peuvent donc manquer de tomber ensemble dans la fosse de l'ignorance, cherchant toujours et ne trouvant jamais rien. Conséquemment, nous devons fuir leurs discours et prendre garde aux piéges qu'ils nous tendent. Notre refuge est dans l'Église : c'est dans son sein que nous sommes élevés et nourris des divines Écritures [1]. »

Voilà le résultat inévitable du libre examen, tel que l'entendaient les gnostiques : la division en place de l'unité, et le changement au lieu de l'invariabilité dans la foi. Or la vérité est une et immuable comme Dieu même; la variation et la contradiction sont le signe caractéristique de l'erreur. Il suit de là qu'une société religieuse qui, bien loin

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, 24; l. V, 20.

de sauvegarder l'unité de foi parmi ses membres, engendre la division par les conséquences logiques de son principe fondamental, se détruit elle-même. Je comprendrais, Messieurs, une telle manière de voir et d'agir de la part des sceptiques et des panthéistes qui, n'admettant pas le caractère absolu de la vérité, la font varier suivant les races et les climats, parce qu'ils y voient le produit purement subjectif d'une raison qui change avec les individus : pour eux la multiplicité des croyances est un fait normal, légitime. Mais je conçois moins facilement que Luther et Calvin, qui croyaient à une révélation surnaturelle et positive, partant au caractère absolu et immuable de la vérité, aient cru devoir la livrer sans défense aux fantaisies de la raison individuelle. Évidemment ils ne se plaçaient pas au véritable point de vue d'une révélation divine, qui, en raison de son origine et de son autorité, ne peut être ni modifiée ni conçue de mille manières différentes : une seule est la vraie, et doit par conséquent prévaloir dans tous les esprits. Or le moyen d'y arriver n'est certainement pas de laisser à chacun le droit de régler sa croyance comme il veut bien l'entendre. Il serait puéril, pour ne pas dire davantage, d'espérer de cette concession un résultat favorable, en présence de la variété d'opinions qu'amènent parmi les hommes leurs aptitudes diverses, leurs intérêts et leurs passions. Donc, s'il a plu à Dieu de révéler la vérité au monde, il a dû la défendre contre toute fausse interprétation, en chargeant une autorité vivante de la proposer à tous et de l'expliquer sans mélange d'erreur. Le sens pratique de Luther l'avertissait bien par intervalles qu'il faisait fausse route en transportant à chaque individu le droit d'interprétation qu'il enlevait à l'Église; aussi s'affligeait-il du morcellement de la société chrétienne qu'il avait provoqué par sa théorie : « Aujourd'hui, disait-il, tout est plein de sectes et de factions, que c'est une abomination à faire pitié; tandis qu'autrefois tout était tranquille et calme, et la paix régnait partout. Il m'est arrivé plus d'une fois de m'affliger jusqu'à la

mort en voyant les scissions abominables que Munzer, Carlostadt et Zwingle ont causées dans l'Église par leurs sectes. Vous voyez vous-même quelles tempêtes Satan excite partout dans l'Église : il y a presque autant de systèmes que de têtes de ministres. A cette heure, chacun veut être maître ès Écriture, et s'imagine qu'il entend parfaitement la Bible ou qu'il l'a étudiée à fond. Il faut que la parole de Dieu se soumette à l'orgueil, à la présomption, à la frivolité, à l'outrecuidance de chacun, et se laisse manipuler, subtiliser, violenter au gré du premier venu; de là, tant de factions, de sectes et de scandales [1]. » A coup sûr, toutes ces doléances sont fort louables; mais qu'y faire? N'est-ce pas le réformateur qui le premier avait donné l'exemple, qui avait préparé cette effrayante dissolution en livrant la doctrine évangélique au jugement privé de chaque homme? S'imaginait-il par hasard qu'il maintiendrait l'unité de foi avec un tel principe, et que tous ces lecteurs de la Bible, n'ayant plus ni guide ni frein, s'accorderaient entre eux sur le sens de la révélation? Ne devait-il pas arriver, au contraire, comme il le disait lui-même dans son langage trivial, mais pittoresque, que ces nouveaux interprètes, au bout de quelques lectures, prendraient aussitôt des airs de docteurs et se figureraient avoir avalé le Saint-Esprit avec toutes ses plumes et le reste [2]. En vérité l'étonnement de Luther est naïf, et prouve qu'il n'avait pas mieux étudié la nature humaine que les conditions indispensables d'une révélation divine. Ce n'est pas ainsi que l'Église primitive comprenait l'unité religieuse et les moyens de la conserver. Au lieu de dire à tous les hommes, y compris ceux qui ne savent pas lire : Lisez la Bible, pour y apprendre la vérité par vous-mêmes, sans le secours d'aucune autorité vivante, elle leur répétait :

1. *OEuvres de Luther*, édit. Walch, VII, 2351; V, 130. — *Propos de table*, publiés par Fœrstemann, I, 75. — *Épître* éditée par Buddée, p. 288 : « Tot enim sunt, opinionibus fere regnantibus, quot sunt ministrorum capita. »
2. *OEuvres de Luther*, édit. Walch, V, 472.

Instruisez-vous dans la foi telle que l'enseignent les évêques, gardiens et interprètes de l'Écriture et de la Tradition. De là cette unité de croyances dont saint Irénée opposait le beau spectacle aux dissensions des hérétiques.

« Il en est tout autrement, disait-il, de ceux qui suivent la voie tracée par l'Église : ils observent fidèlement la Tradition des apôtres dans toutes les parties du monde. Leur foi est la même partout. Ils croient tous en un seul et même Dieu le Père, à l'incarnation du Fils et au Saint-Esprit auteur de tous les dons. Ils gardent les mêmes commandements, retiennent les mêmes formes dans la constitution de l'Église, attendent le même avénement du Seigneur et professent une croyance identique sur le salut auquel participe l'homme tout entier, c'est-à-dire son âme et son corps. L'enseignement de l'Église est uniforme et constant sur toute la surface du globe; partout elle montre aux hommes la même voie du salut. C'est à elle qu'a été confié le flambeau de la lumière divine, cette sagesse d'en haut par laquelle les hommes sont sauvés, qui parle au dehors, retentit dans les places publiques, crie devant les assemblées et se fait entendre à la porte ou au milieu des villes. Car l'Église prêche en tout lieu la vérité : elle est le candélabre à sept branches qui porte la lumière du Christ[1]. »

C'est donc à l'Église qu'a été confié l'enseignement de la vérité : elle a reçu de Dieu la mission d'instruire les hommes et de leur faire connaître à tous la voie du salut. A elle d'interpréter les Écritures au flambeau de la Tradition apostolique; l'unité religieuse ne peut s'établir et se conserver qu'à cette condition. Il y a là, Messieurs, que nos frères séparés me permettent de le leur dire, une question de bonne foi et de sens commun. Conçoit-on un législateur assez dépourvu d'expérience et d'esprit pratique pour livrer le texte de ses lois aux caprices de la multitude? Quel est le

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. v, 20. Voir également le beau passage sur l'unité de foi dans l'Église, déjà cité leçon X, p. 204.

souverain qui, voulant promulguer un nouveau code, au lieu d'en confier l'interprétation authentique à un corps de magistrats investis d'une autorité irrécusable, viendrait dire à ses sujets : Voici le code qui vous régira, prenez et lisez, interprétez-le d'après vos propres lumières, il ne vous obligera que dans le sens où chacun de vous l'entendra, et toute explication, tout commentaire d'autrui, d'où qu'il vienne, sera pour vous comme non avenu? Ce serait l'acte d'un insensé. Appliquez un instant cette théorie au Code civil et jugez un peu quelles seraient les conséquences. Non-seulement il n'y aurait pas moyen de s'accorder sur un point quelconque, ni de couper court à une seule contestation, mais je ne crains pas d'affirmer que l'intérêt et la passion feraient sortir de là des interprétations qui étonneraient le monde. Et l'on voudrait soumettre à cette épreuve le code des lois divines, reconnaître au premier venu le droit d'y trouver tel sens qu'il lui plaira, sans que nulle décision souveraine puisse venir le défendre contre sa propre ignorance ou sa faiblesse! Est-ce que le texte du divin législateur ne mérite pas le même respect, ou n'exige pas autant de précautions et de garanties que le texte des législations humaines? Encore une fois, le bon sens le plus vulgaire suffit pour trancher cette question. Disons-le hautement, si le fondateur du christianisme avait abandonné sa doctrine aux caprices de la raison individuelle, il eût agi avec moins de sagesse que ceux-là même qui, à différentes époques de l'histoire, ont présenté aux hommes, en place d'un livre inspiré, le fruit de leurs propres conceptions. A côté des Védas, des Kings, du Zend-Avesta, du Coran, ils plaçaient du moins un corps d'interprètes avec mission d'en expliquer le sens. Que cette autorité vivante se soit appelée les brahmanes, les mages, les ulémas, ou ait porté tel autre nom, il importe peu; toujours est-il que ces hommes qui, à défaut de l'inspiration divine, avaient le bon sens du génie, comprenaient fort bien qu'un livre sacré ou réputé sacré, sans

une autorité vivante qui l'explique, qui l'interprète, devient un élément de discorde, un sujet de querelles interminables. Dira-t-on que la Bible a dû faire exception à la règle commune en raison d'une clarté de style, d'une transparence d'idées phénoménale? Mais puisque la Bible est si claire par elle-même et si transparente, pourquoi donc, en dehors de l'Église catholique, à partir des gnostiques jusqu'aux protestants, a-t-elle fait naître mille opinions contraires sur les points fondamentaux de la doctrine? Si la Bible n'offre point d'obscurité, d'où vient que parmi nos adversaires un seul passage de saint Paul a donné lieu à cent cinquante interprétations diverses, et qu'il a suffi de ces quatre mots : *Ceci est mon corps*, pour produire deux cents modes d'explication opposés l'un à l'autre? Non, il faut l'avouer en présence des faits qui se sont passés depuis dix-huit siècles, sans une autorité vivante ayant reçu de Dieu la charge de l'interpréter, l'Écriture sainte serait une source de divisions pour les intelligences. Voulez-vous qu'elle puisse devenir, au contraire, un principe d'unité, il faut de deux choses l'une : que Dieu préserve de l'erreur tous ceux qui la lisent, ou bien qu'il préserve de l'erreur l'Église qui l'enseigne; il n'y a pas de milieu. Or, Dieu ne garantit pas de l'erreur tous ceux qui lisent la Bible : l'expérience le dit assez haut, puisqu'ils y découvrent les sens les plus contradictoires, et que le oui et le non ne peuvent pas être également vrais. Donc, il faut que l'Esprit de Dieu, qui a inspiré la Bible, assiste l'Église dans son enseignement; il faut que le souffle céleste qui agitait autrefois ces lyres inspirées, qui remuait ces lèvres frémissantes d'ivresse prophétique, se répande sur l'Église, afin que l'Église, tenant la Bible entre les mains, puisse prêter à cette lettre morte la vie de la parole, que la parole vivante aille réveiller les échos de la voix divine endormis dans ces pages, et qu'ainsi retirant du sommeil de l'Écriture cette fille du ciel, elle la présente à toutes les générations dans l'éclat de son immortelle beauté.

Saint Irénée décrit avec enthousiasme cette communication de l'Esprit saint à l'Église, l'action intime et constante par laquelle il entretient au milieu d'elle la vérité et la vie.

« C'est par l'Église que nous avons reçu la foi qui demeure en nous. Cette foi, le Saint-Esprit la rajeunit sans cesse dans nos cœurs qui se renouvellent avec le précieux dépôt qu'ils renferment. Ce don céleste a été confié à l'Église comme un principe de vie pour tous ses membres; par là, nous sommes en communication avec le Christ, nous participons à l'Esprit-Saint, qui est le gage de l'immortalité, le soutien de notre foi et l'échelle par où nous montons vers Dieu; car c'est dans l'Église, comme dit Paul, que Dieu a établi des apôtres, des prophètes et des docteurs; là s'accomplit toute cette opération de l'Esprit-Saint, à laquelle n'ont aucune part ceux qui, au lieu d'être en communion avec l'Église, s'excluent eux-mêmes de la vie par leurs mauvaises doctrines et leur conduite criminelle. Car là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et avec elle toute grâce. Or, l'Esprit, c'est la vérité. Voilà pourquoi tous ceux qui ne reçoivent point l'Esprit ne puisent pas non plus l'aliment de la vie aux mamelles de cette mère commune, ni ne boivent à cette source pure qui jaillit du corps de Jésus-Christ; mais ils se creusent des citernes qui ne leur fournissent que des eaux fétides et corrompues, parce qu'ils rejettent la foi de l'Église qui pourrait les confondre, et qu'ils repoussent l'Esprit qui dissiperait leur ignorance [1]. »

Là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire la vérité. Cette parole, une des plus remarquables qu'ait prononcées saint Irénée, nous montre par quel lien indissoluble il associait l'infaillibilité à l'autorité doctrinale dont elle est une condition nécessaire. Voilà une de ces phrases magistrales qui tombent sur l'hérésie de tout le poids de leur accablante autorité. Car, ne l'oublions pas, Messieurs, en écoutant cet évêque du IIe siècle qui oppose

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, III, XXIV.

aux gnostiques la foi de son temps, c'est Polycarpe son maître, c'est Papias, c'est saint Jean, l'Asie Mineure et les Gaules, l'Orient et l'Occident, c'est l'Église primitive tout entière que nous entendons. Se séparer de l'Église, c'est s'exclure volontairement de la vérité, parce que là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu, là est la vérité. Telle est la voix générale; et la raison de ce privilége surnaturel qui s'attache au corps moral de Jésus-Christ est évidente. Étant donné l'autorité doctrinale de l'Église, l'infaillibilité en découle comme une conséquence rigoureuse; sinon, l'Église pourrait enseigner l'erreur avec la propre autorité de Dieu, ce qui est absurde. Luther lui-même était si convaincu des inconvénients funestes qu'entraînerait l'hypothèse contraire pour la destinée de la religion chrétienne, qu'il n'osait pas refuser d'une manière absolue à l'Église catholique le don de l'infaillibilité. Il lui arrivait bien de dire, dans ses moments de colère ou d'exaltation passionnée, que l'Église entière avait erré sur la foi dans les temps passés, et que la véritable doctrine était complétement éteinte et oubliée avant lui[1]. Mais lorsque, se retrouvant en face de lui-même au sortir de ces emportements, il se rappelait la promesse que Jésus-Christ avait faite à l'Église de l'assister jusqu'à la fin des siècles, son esprit reculait devant de pareilles extrémités, et alors, pressé par l'évidence, il lui échappait des aveux tels que celui-ci :

« Il y a un argument qu'il est excessivement difficile de leur disputer et de leur ôter (aux papistes), et que nous-même avons beaucoup de mal à détruire ou à réfuter, d'autant qu'il faut concéder tout ce que nous leur concédons, à savoir, que dans la papauté est la parole de Dieu avec l'apostolat, et que nous avons reçu d'eux l'Écriture, le baptême, le sacrement et la chaire; que saurions-nous sans cela de toutes ces choses? Aussi, faut-il bien que la foi, l'Église chrétienne, Jésus-Christ et le Saint-Esprit soient avec eux. Que fais-je donc, moi qui viens

1. *OEuvres de Luther*, édit. d'Iéna, II, 476.

prêcher contre eux, comme l'écolier contre le maître? Oui, ce sont là les pensées qui viennent assaillir mon cœur : je vois à présent que j'ai tort. Oh! plût à Dieu que je n'eusse jamais commencé, ni prêché un seul mot! Qui donc, en effet, peut s'élever contre cette Église dont nous disons dans le symbole de foi : Je crois la sainte Église chrétienne? Or, je trouve cette Église également dans la papauté; donc il faut que j'obéisse. Si je la condamne, je suis excommunié, rejeté et condamné de Dieu et de tous les saints. Que faire en cet état de choses? Il est bien difficile de tenir bon et de prêcher contre pareille excommunication... Plutôt que d'irriter l'Église chrétienne et de proférer un mot contre elle, j'aimerais mieux perdre dix têtes et être dix fois mort. *Et pourtant il faut que je le fasse*, comme nous voyons Jésus-Christ faire ici et prêcher contre ceux qui prétendent avoir avec eux le royaume de Dieu et le sacerdoce de Dieu[1]. »

Si l'on ne savait que Luther possédait à un degré supérieur l'art de se contredire d'une page à l'autre, il serait impossible de comprendre de pareilles déclarations venant après une révolte ouverte contre l'autorité de l'Église. Il se consolait, disait-il, de la nécessité où il était d'entrer en lutte avec l'Église, par la pensée qu'il avait l'Écriture sainte pour lui. Le zèle qu'il s'attribuait pour la parole de Dieu colorait à ses yeux une insurrection qui ne laissait point par intervalle d'exciter ses remords. C'est le prétexte qui, depuis lors, a surtout contribué à entretenir dans l'illusion un grand nombre de nos frères séparés. A les entendre, l'Église catholique n'a pas pour l'Écriture sainte tout le respect qui lui est dû. Mais, ici encore, le temps s'est chargé de détruire une accusation banale, et le protestantisme s'est infligé lui-même le plus cruel des démentis. Qui attaque l'Écriture sainte depuis trois siècles et qui la défend? Toute la question est là. Qui a entre-

1. *OEuvres de Luther*, édit. Walch, VIII, 479; VII, 2501.

pris cette campagne contre les livres saints dont l'Angleterre et l'Allemagne ont été le théâtre? D'où est partie cette fameuse critique, cette exégèse rationaliste qui n'est occupée qu'à dépouiller l'Ancien comme le Nouveau Testament de leur authenticité et de leur inspiration divine? Qui a ébranlé, sapé, démoli, saccagé les Écritures? Ne sont-ce pas des ministres du saint Évangile et des professeurs de théologie luthérienne ou calviniste? Et pendant que ces attentats contre les documents sacrés de la révélation chrétienne se consommaient au sein des écoles issues de la Réforme, qui en prenait la défense? Si les livres saints restent encore debout; si, malgré les coups que leur ont portés les critiques protestants, ils continuent à jouir du respect et de la vénération des peuples, à qui le doit-on? N'est-ce pas à l'Église catholique, qui soutient leur authenticité en dépit d'une négation devenue presque générale parmi ses adversaires, qui ne cesse de foudroyer de ses anathèmes quiconque ne les croit pas inspirés de Dieu dans toutes leurs parties? Voilà ce que proclament les faits. Qu'on juge par là qui professe le plus de vénération pour l'Écriture sainte, de ceux qui l'ont attaquée à outrance après l'avoir prônée dans le principe, ou de ceux qui ont persévéré à la défendre comme ils l'avaient fait depuis seize siècles. Sans doute l'Église catholique n'accorde pas plus aux protestants qu'aux gnostiques que le Nouveau Testament contienne tout l'ensemble des vérités révélées, qu'il suffise de le lire pour se former une croyance certaine et bien arrêtée : elle ne fait pas à la parole de Dieu cette injure de l'abandonner à la libre interprétation du premier venu; elle ne croit pas et elle n'a jamais cru qu'un livre comme l'Écriture sainte soit d'une intelligence tellement facile que chacun puisse l'entendre dans son véritable sens, en dehors d'une autorité vivante et infaillible qui l'explique et l'interprète; mais en cela elle se trouve d'accord avec un témoignage non suspect que vous me permettrez de citer avant de reprendre

l'argumentation de saint Irénée contre les hérétiques du IIe siècle.

Le 16 février de l'année 1546, deux jours avant sa mort, un homme qui connaissait la Bible, frappé de la grande difficulté qu'il y a pour les hommes de comprendre par eux-mêmes le livre inspiré, écrivait ces mots : « Personne ne peut comprendre les Bucoliques de Virgile, s'il n'a été cinq ans pasteur. Personne n'est en état de comprendre les Géorgiques de Virgile, à moins d'avoir été cinq ans cultivateur. Nul, à mon avis, ne saurait prétendre à l'intelligence complète des Épîtres de Cicéron, sans avoir été mêlé pendant vingt ans aux affaires d'une grande république. Que personne ne s'imagine avoir une connaissance suffisante des Écritures, s'il n'a durant cent ans gouverné les églises avec les prophètes, tels qu'Élie, Élisée, Jean-Baptiste, avec le Christ et les Apôtres. Donc, ne t'essaye pas à cette divine Énéide, mais incline-toi pour en adorer les traces. Nous sommes des mendiants : telle est la vérité[1]. » Voilà ce qu'écrivait cet homme, scellant par ce trait son testament de mort, et cet homme, c'est Martin Luther. Étrange inconséquence d'un esprit dévoyé ! Cet homme n'avait pas craint de livrer le texte sacré, sans guide et sans défense, à chacun de ces mendiants de la vérité, et pourtant il demandait cent ans pour une connaissance suffisante de l'Écriture sainte. L'erreur s'était trahie par la bouche de l'hérésiarque, et la vérité se faisant jour à travers son esprit avait parlé plus haut que l'orgueil et les passions.

1. *Colloquia Lutheri, oder Tischreden*, édit. de Francfort, 1576, in-folio, p. 3. Le titre de ce remarquable passage en garantit suffisamment l'authenticité : « Que l'Écriture sainte soit chose difficile à comprendre, c'est ce que le docteur Martin Luther, se trouvant à Eisleben en 1546, a écrit en latin deux jours avant sa mort sur un billet qu'il laissa sur sa table. Moi, Jean Aurifaber, j'ai copié ce billet qu'a conservé sur lui le docteur Juste Jonas, surintendant de Halle, qui était alors avec nous à Eisleben. » Aurifaber et Jonas étaient les familiers et les intimes de Luther.

VINGTIÈME LEÇON

Saint Irénée et la primauté du Pape. — Nouveauté des hérésies comparées à l'Église. - Le maintien de la vraie foi est attaché à la succession des évêques. — Caractère apostolique de l'Église. — Nécessité pour les églises du monde entier de s'accorder dans la foi avec l'Église de Rome, à cause de sa principauté supérieure. — Examen critique du texte de saint Irénée. — Conséquences logiques qui en découlent : la suprématie du Saint-Siége et son indéfectibilité ainsi que l'infaillibilité du pontife romain en matière de foi. — Efforts des critiques protestants pour éluder le sens du passage. — Explications de Saumaise, de Grabe, de Néander, etc. — Résumé et conclusion.

Messieurs,

C'est par le double canal de l'Écriture et de la Tradition que la révélation chrétienne est arrivée aux hommes. Entre la parole de Dieu écrite et la parole de Dieu non écrite la différence n'est que dans la forme : l'une et l'autre, dérivant d'une même source, ont droit à une égale vénération. Confié à l'Église, ce dépôt sacré se conserve au milieu d'elle dans son intégrité. Elle seule transmet sans altération l'enseignement qu'elle a reçu des apôtres, comme elle maintient le canon des Livres saints sans addition ni retranchement. Investie d'une autorité divine, elle propose à la croyance de tous et interprète dans son véritable sens la doctrine révélée. Par là, elle sauvegarde l'unité de foi parmi ses membres, en face des variations et des contradictions qui sont le partage inévitable du schisme ou de l'hérésie. En se laissant guider par elle, on ne court nul risque de s'égarer; car là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire la vérité. Telle est, en résumé, la thèse que saint Irénée soutient et développe contre les gnostiques dans sa réfutation générale des hérésies.

En parcourant ce vaste plan de démonstration catholique, il est facile de voir que l'évêque de Lyon assigne à l'Église

les véritables caractères qui la distinguent des sectes détachées d'elle. Nous avons vu avec quelle pompe et quelle énergie de langage il célèbre l'unité et l'universalité de l'Église. Bien que disséminée sur toute l'étendue de la terre, dans les Germanies, parmi les Ibères, chez les Celtes, en Orient, dans l'Égypte, dans la Lybie et en tous lieux, elle n'en professe pas moins une seule et même croyance, tandis que les différentes sectes, resserrées chacune dans d'étroites limites, ne s'accordent pas plus entre elles qu'elles ne sont d'accord avec elles-mêmes [1]. A ces deux marques qui la font reconnaître facilement, l'Église ajoute le privilége de la sainteté. Elle est sainte dans sa doctrine qui a pour résultat de conduire l'homme à la sainteté par la pratique des vertus qu'elle recommande, tandis que les gnostiques regardent les bonnes œuvres comme inutiles au salut. Elle est sainte dans les sources de grâces toujours ouvertes au milieu d'elle, dans les dons surnaturels que Dieu ne cesse de lui conférer, dans les miracles qui s'accomplissent par l'effet de ses prières, pendant que le pouvoir des sectaires se réduit à tromper les simples par de vains artifices et par de faux prestiges. Enfin elle est sainte dans ses membres dont la vie exemplaire contraste avec les déréglements des hérétiques : ceux-ci ne peuvent citer qu'un ou deux martyrs depuis l'établissement de la religion chrétienne, en regard de cette foule de témoins héroïques que l'Église a envoyés de tout temps vers le Père céleste; ils vont même jusqu'à enseigner qu'il n'est pas nécessaire de confesser la foi au péril de la vie. La véritable société de Jésus-Christ est là où se trouvent les martyrs, les vrais thaumaturges, les hommes d'une vertu héroïque [2]. Mais, si nous pouvons la discerner sans peine à ce triple signe de l'unité, de l'universalité et de la sainteté, il est un moyen encore plus simple et plus facile de la reconnaître, c'est le caractère

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. X; l. V, c. XX.

2. Saint Irénée, *adv. Hær.*, III, 24; II, 31, 32; V, 33; I, 6.

apostolique de l'Église. Aucune secte ne peut y prétendre. Toutes sont plus récentes que l'Église qui, seule, remonte jusqu'aux apôtres par une succession non interrompue d'évêques et de pasteurs. C'est l'argument que saint Irénée fait valoir avec le plus de force et d'insistance contre les hérétiques de son temps. Il commence par établir que toutes les sectes sont postérieures à l'Église :

« Avant Valentin il n'y avait pas de valentiniens, avant Marcion il n'y avait pas de marcionites. Nous pouvons en dire autant de toutes les hérésies que nous venons d'énumérer : aucune d'elles n'existait avant ceux qui l'ont inventée. Valentin vint à Rome sous Hygin; il y développa ses erreurs sous Pie et y demeura jusqu'à l'avénement d'Anicet. Cerdon, le prédécesseur de Marcion, vivait du temps de Hygin, qui fut le huitième évêque de Rome depuis les apôtres : admis dans l'Église après une première confession publique de ses erreurs, il se mit à les enseigner en secret toujours prêt à les désavouer ouvertement, jusqu'à ce que, reconnu coupable d'hérésie, il s'abstint de reparaître dans l'assemblée des frères. Marcion, qui lui succéda, fit des prosélytes sous Anicet, le dixième évêque à partir des apôtres. Quant aux autres hérétiques, connus sous le nom de gnostiques, ils reconnaissent pour chef Ménandre, disciple de Simon, comme nous l'avons déjà montré; du reste, chacun d'eux prend pour patron l'homme dont il partage les principes. Tous ceux-là n'ont donné dans l'apostasie que plus tard, vers le second âge de l'Église... Il résulte de là que les hérétiques sont de beaucoup postérieurs aux évêques auxquels les apôtres avaient remis le gouvernement des églises[1].

En étudiant, l'année prochaine, le *Traité des prescriptions* de Tertullien, nous verrons avec quelle verve irrésistible l'éloquent prêtre de Carthage a repris et développé l'argument que saint Irénée tirait de la nouveauté des hé-

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. IV; l. V, c. XX.

résies par rapport à l'Église. Je me réserve de montrer, à cette occasion, que ce genre de preuves, employé avec tant de succès par les deux athlètes de la foi au IIe siècle, s'applique avec plus de justesse encore aux sectes nées depuis lors et par conséquent bien moins rapprochées du temps des apôtres que les gnostiques. Car il suffit de changer les noms pour être en droit de répéter après saint Irénée : Avant Luther il n'y avait pas de luthériens, avant Calvin il n'y avait pas de calvinistes; et pourtant l'Église était. Elle existait depuis quinze siècles, et pendant tout ce temps-là personne ne songeait à vous. Donc vous n'êtes pas l'Église fondée par les apôtres, puisque vous êtes séparés de son origine par une si longue suite d'années. Ce ne sera pas une étude peu curieuse que d'observer à quels faux-fuyants les réformateurs ont eu recours pour échapper à ce raisonnement si clair et si décisif : tantôt réduits à se chercher une succession à travers les Albigeois, les Vaudois et tous ces groupes de révoltés qui s'échelonnent d'âge en âge comme une protestation mille fois répétée contre la doctrine catholique; tantôt se réfugiant dans l'hypothèse d'une Église invisible qui aurait survécu à l'apostasie de l'Église visible, etc. Mais bornons-nous pour le moment à signaler dans saint Irénée le premier modèle d'une argumentation à laquelle les écrits de Tertullien nous obligeront de prêter une attention plus sérieuse. Il est un autre point de doctrine vers lequel l'évêque de Lyon s'est vu amené par son sujet et que j'ai hâte d'examiner après lui. Si, en raison de leur nouveauté, les hérésies ne peuvent pas se flatter de remonter jusqu'aux apôtres par une succession non interrompue, il s'ensuit évidemment qu'elles n'ont pu recevoir d'eux le dépôt de la vérité. Où donc trouver ce dépôt dans son intégrité? Là où le pouvoir de l'enseignement s'est transmis, à partir des premiers fondateurs de l'Église, par une voie régulière et légitime. C'est à cette succession des évêques qu'est attaché le maintien de la vraie foi.

« Pour ce qui est de la Tradition des apôtres manifestée par tout l'univers, il est facile de la trouver dans l'Église entière, pour quiconque cherche sincèrement la vérité. Nous n'avons qu'à produire la liste de ceux qui ont été institués évêques par les apôtres, et de leurs successeurs jusqu'à nous. Jamais ils n'ont su ni enseigné ce que rêvent les gnostiques. Certes, si les apôtres avaient eu quelque connaissance de ces mystères cachés que supposent nos adversaires, ils n'auraient pas manqué de les transmettre à ceux de leurs disciples qui étaient plus avancés dans la perfection et auxquels ils ne craignaient pas de confier la direction des églises. Ils voulaient en effet que ceux qui devaient leur succéder et enseigner à leur place fussent parfaits et irréprochables, pensant avec raison que la sagesse de ces derniers procurerait à l'Église de grands avantages, de même que leurs chutes pourraient devenir pour elle une source de calamités. Mais comme il serait trop long de rapporter dans ce volume les successions de toutes les églises, nous nous contenterons de marquer la Tradition de la plus grande et de la plus ancienne de toutes [1], de celle qui est connue du monde entier, qui a été fondée et constituée à Rome par les glorieux apôtres Pierre et Paul. En rapportant cette Tradition qu'elle a reçue des apôtres, cette foi qu'elle a annoncée aux hommes et transmise jusqu'à nous par la succession de ses évêques, nous confondons tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, par vaine gloire, par aveuglement ou par malice, font des assemblées illégitimes. Car c'est avec cette Église, à cause de sa principauté supérieure, que doivent nécessairement s'unir et s'accorder toutes les églises, c'est-à-dire tous les fidèles quelque part qu'ils soient. C'est en elle que la Tradition

1. Dom Massuet conjecture avec raison que le texte grec de saint Irénée portait ἀρχαιοτάτης, mot que le traducteur latin a rendu par *antiquissima*, *la plus ancienne*, mais qui devait signifier plutôt *la plus digne de respect et de vénération*; car, de fait, les églises de Jérusalem et d'Antioche avaient été fondées avant celle de Rome.

des apôtres a été conservée par les fidèles de tous les endroits du monde[1]. »

Voilà, Messieurs, ce qu'écrivait un évêque des Gaules vers la fin du IIe siècle; et je ne crois pas qu'un évêque français, parlant au XIXe, après les luttes nombreuses qui ont obligé la langue ecclésiastique à plus de précision et de clarté, je ne crois pas, dis-je, qu'il puisse s'exprimer sur la suprématie de l'Église romaine dans des termes plus justes ni plus énergiques. Aussi ce célèbre passage a-t-il été regardé de tout temps comme une preuve péremptoire du sentiment de l'Église primitive sur la primauté du Pape. Avant de l'examiner de près, permettez-moi de suivre jusqu'au bout le raisonnement de saint Irénée. Après avoir réduit toute la question à savoir ce que l'on croit et enseigne à Rome, il dresse le catalogue des évêques de cette ville depuis la mort des apôtres jusqu'à la fin du IIe siècle. Il commence par Lin dont saint Paul fait mention dans ses Épîtres à Timothée. De là, il passe à Anaclet auquel succède Clément dont l'évêque de Lyon rappelle la puissante intervention dans le schisme de Corinthe. Viennent ensuite Évariste, Alexandre, Sixte, Télesphore, Hygin, Pie, Anicet, Soter et Éleuthère. La liste s'arrête à ce dernier sous le pontificat duquel Irénée rédigeait le troisième livre de son Traité contre les hérésies. Puis, après avoir cité les noms des douze premiers évêques qui ont occupé le siége de Rome à partir de saint Pierre, l'auteur ajoute ces remarquables paroles :

« C'est dans cet ordre et par cette succession qu'est arrivée jusqu'à nous la Tradition des apôtres dans l'Église et la prédication de la vérité. Par là nous démontrons pleinement que la foi conservée jusqu'à nos jours et transmise en toute vérité est la foi une et vivifiante confiée à l'Église par les apôtres[2]. »

Cela posé, discutons la valeur de ce témoignage. Et

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. III.
2. *Ibid.*

d'abord, je ne me servirai pas des déclarations si formelles et si explicites de saint Irénée pour démontrer que les apôtres saint Pierre et saint Paul ont fondé l'Église de Rome. Dans les premières ardeurs de la controverse, il avait bien pu échapper à quelques écrivains protestants de dire, en désespoir de cause, que saint Pierre n'est jamais venu à Rome ou qu'il n'y est pas mort; mais c'est là un thème usé depuis longtemps et que les hommes sérieux du parti ont complétement abandonné. En présence du témoignage universel de l'antiquité chrétienne, un pareil dire ne saurait prétendre aux honneurs de la discussion : c'est une plaisanterie qui ne mérite pas qu'on s'y arrête. Autant vaudrait soutenir que Napoléon Ier n'a jamais vu l'intérieur de Paris. Aussi le dernier historien protestant de l'Église, Néander, est-il obligé de convenir que la difficulté de concilier quelques dates, en l'absence de renseignements plus détaillés sur cette époque primitive, n'est pas une raison valable pour s'inscrire en faux contre une attestation aussi ancienne que générale[1]. Ce n'est donc pas sur ce point que je veux invoquer l'autorité de saint Irénée, quoiqu'elle soit de nature à faire reculer quiconque serait tenté de recommencer une vieille manœuvre qui n'a plus aucune chance de succès. Il s'agit plutôt de la suprématie que l'évêque du IIe siècle attribue au siége de Rome : là est l'importance du texte que nous examinons. Néander s'en console par la pensée que le sentiment d'un seul homme ne saurait porter un coup mortel au protestantisme : c'est déplacer le point de la question. L'argument que fournit ce passage ne tire pas sa force de l'opinion personnelle de saint Irénée, bien qu'elle soit d'un grand poids, en raison du caractère élevé et de la science que toute l'antiquité chrétienne s'est plu à reconnaître dans l'écrivain le plus considérable qui eût surgi jusqu'alors depuis le temps des apôtres. Mais enfin, ce n'est ni le savant, ni le saint, ni le

1. Néander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche.* Erster Band, erste Abtheilung, p. 111, Gotha, 1856.

martyr qui figure ici en première ligne; c'est le témoin de la foi chrétienne pendant les deux premiers siècles. Rappelez-vous, Messieurs, ce que je disais dans mes dernières leçons sur la position toute particulière que la jeunesse de saint Irénée, son éducation, ses relations, ses voyages, ses luttes pour la foi lui assurent au milieu de l'Église primitive. L'Orient et l'Occident, les Gaules et l'Asie Mineure, les deux grandes parties du monde chrétien se rencontrent dans cet évêque de Lyon qui, après avoir été l'élève de Polycarpe et de Papias, après avoir conversé avec les disciples immédiats des apôtres, finit par résumer en un grand ouvrage la tradition de ses maîtres qu'il oppose aux novateurs. Dire d'un tel homme qu'il ignorait la croyance de son temps sur le point fondamental de la constitution de l'Église. serait une folie; prétendre que, la connaissant, il l'ait travestie ou défigurée, serait une calomnie odieuse que repoussent également son zèle pour la vraie foi, son caractère moral et les éloges que les Pères de l'Église lui ont décernés d'un accord unanime. Donc, en l'écoutant proclamer avec tant d'énergie la suprématie du siége de Rome, c'est en réalité l'Église primitive tout entière que nous entendons par sa voix. Nos adversaires l'ont bien compris : aussi n'ont-ils rien négligé pour éluder un témoignage si imposant. Voyons donc s'il y a moyen pour eux d'échapper à cette condamnation portée par l'Église des deux premiers siècles contre les sociétés chrétiennes séparées du siége de Rome.

Vous n'avez pas oublié le but que se propose saint Irénée au commencement de son troisième livre contre les hérésies : il importe de ne pas le perdre de vue, car rien n'est plus propre à faire découvrir le véritable sens d'un passage que de le saisir dans son enchaînement avec ce qui précède et ce qui suit. Le docteur catholique veut indiquer aux novateurs un moyen aussi facile que sûr de trouver la vraie foi. A cet effet, leur dit-il, vous n'avez qu'à parcourir la liste des évêques qui se sont succédé dans les différentes

églises à partir des apôtres. Qu'ont-ils cru et enseigné? Tout se réduit à ce point. Mais, je le conçois, une telle opération est longue, et moi-même je ne veux pas commencer une énumération qui ne serait pas en rapport avec la brièveté de mon livre. Eh bien, nous pouvons suivre une voie plus simple et plus courte. Parmi ces différentes églises, il en est une, la plus grande et la plus ancienne de toutes, celle qui a été fondée à Rome par les glorieux apôtres Pierre et Paul. Voyons ce qu'elle enseigne, quelle tradition elle a reçue des apôtres, quelle doctrine elle a prêchée aux hommes jusqu'à nos jours. Par là nous confondons tous ceux qui, pour un motif ou pour un autre, forment des conventicules illicites. Et pourquoi les confondons-nous par ce simple fait que nous leur montrons la foi de l'Église romaine? Parce que toutes les églises, c'est-à-dire les fidèles de tous les pays doivent nécessairement s'accorder avec cette Église, à cause de sa principauté supérieure, *propter potiorem principalitatem*. Là s'est toujours fidèlement conservée la tradition apostolique. C'est par la succession des évêques de Rome que la prédication de la vérité est arrivée jusqu'à nous. Nous n'avons pas besoin d'une autre démonstration : celle-ci suffit pleinement pour établir que notre foi est la foi une et vivifiante transmise à l'Église par les apôtres [1].

Je le répète, Messieurs, il serait difficile de mieux exprimer la primauté de l'Église de Rome et le pouvoir d'enseignement qui lui appartient par-dessus toutes les autres. A moins de vouloir fermer les yeux à l'évidence, on est

1. Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ, et omnibus cognitæ, et gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ Ecclesiæ, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum provenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per cæcitatem et malam sententiam, præterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab apo-

obligé de convenir que l'évêque de Lyon lui attribue une prérogative toute particulière et unique ; sinon, que signifierait cette expression de *principauté plus puissante* qu'il lui réserve à elle seule? Saint Irénée n'a pu entendre par ce mot que la supériorité du pouvoir. Ce qui le prouve sans réplique, c'est qu'il parle immédiatement après des églises de Smyrne et d'Éphèse, l'une, dit-il, gouvernée par saint Polycarpe, l'autre fondée par saint Paul et devenue la résidence de saint Jean jusqu'au règne de Trajan ; et tout en constatant que, par le fait, la foi s'est conservée pure et intacte dans ces deux illustres églises, il ne dit nullement que les fidèles de tous les pays soient tenus de s'accorder avec elles à cause d'un pouvoir spécial dont elles auraient été investies. Lui, qui a puisé sa foi dans l'église de Smyrne auprès du disciple de saint Jean, ne s'exprime de la sorte que pour l'Église de Rome. C'est avec celle-ci que les fidèles du monde entier, *eos qui sunt undique fideles*, sans excepter ceux de Smyrne ou d'Éphèse, de Jérusalem ou d'Antioche, doivent nécessairement convenir dans la foi, et cela en vertu de sa primauté. Voilà qui est clair, net, sans restrictions ni ambages. Saint Irénée fonde la nécessité de cet accord dans la foi avec l'Église de Rome sur le pouvoir qu'a reçu cette dernière de conserver et de transmettre la Tradition apostolique dans son intégrité. Loin de faire la moindre violence au texte, je me renferme le plus strictement possible dans la lettre même du passage que je viens de placer sous vos yeux.

Ceci une fois établi, examinons rapidement les consé-

stolis traditio (l. III, c. III). — Au lieu de *potiorem principalitatem*, quelques manuscrits portent *potentiorem principalitatem ;* le sens est absolument le même de part et d'autre. Saumaise pense qu'on lisait dans le texte grec ἐξαίρετον πρωτεῖον; dom Massuet, ὑπέρτερον πρωτεῖον : locutions qui expriment également une primauté réelle. Ce qu'il y a de certain, c'est que le mot *principalitas* ne saurait avoir d'autre signification, car le traducteur de saint Irénée l'emploie ailleurs pour désigner *le pouvoir divin* (l. II, c. I). Ce sont les deux seuls endroits de l'ouvrage où nous ayons remarqué cette expression qui appartient au vocabulaire de la basse latinité dans lequel il a d'ordinaire le sens de primauté. Voyez Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*.

quences logiques qui découlent du principe posé par saint Irénée. Si toutes les églises particulières sont obligées à s'accorder dans la foi avec celle de Rome à cause de sa primauté, il s'ensuit nécessairement que la croyance de l'Église romaine est la règle souveraine de la foi universelle. Tout ce qui dévie de cet enseignement normal s'écarte de la vérité, et nous n'avons pas besoin d'autre critérium pour distinguer l'erreur. Par là, dit l'évêque de Lyon, nous confondons tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, par vaine gloire, par aveuglement ou par malice, se laissent entraîner au schisme et à l'hérésie. Nous leur disons : vos doctrines sont contraires à celles de l'Église romaine, donc elles ne sont pas conformes à la Tradition des apôtres. Ce raisonnement coupe court à toutes les controverses qui menacent l'unité de la foi : *est plenissima hæc ostensio.* Or, que faut-il conclure de ce sentiment si ferme et si explicite de l'Église primitive? L'indéfectibilité du Siége apostolique. Car, si l'Église de Rome pouvait errer dans la foi, comme il est nécessaire, d'après saint Irénée, que toutes les autres églises, sans en excepter une seule, se conforment à son enseignement, il en résulte évidemment qu'elles se trouveraient dans l'obligation d'embrasser l'erreur. La conclusion est rigoureuse. D'autre part, nous avons entendu dire à saint Irénée que là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire la vérité [1] : formule magnifique pour énoncer le dogme de l'infaillibilité de l'Église. Donc il faut que l'Esprit de vérité préserve l'Église romaine de toute erreur dans la foi; sinon elle entraînerait dans sa défection toutes les autres églises obligées, suivant les paroles de l'évêque gaulois, à régler leur foi d'après la sienne. Vous le voyez, sans forcer le texte de saint Irénée le moins du monde, nous sommes autorisé à conclure que l'Église des deux premiers siècles admettait comme conséquence

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. XXIV.

rigoureuse de ses principes l'indéfectibilité du Saint-Siége.

Il y a plus, Messieurs : en disant que toutes les églises du monde doivent s'unir et s'accorder avec celle de Rome, à cause de sa primauté, quel est le sujet auquel saint Irénée attribue ce pouvoir central et régulateur? Est-ce une personne morale ou un individu? Est-ce l'Église de Rome prise collectivement avec tous ses prêtres et ses fidèles? Non, c'est son chef, l'évêque chargé du soin de la gouverner. Là-dessus, ses paroles ne sauraient donner lieu à aucune équivoque. Nous venons de l'entendre : c'est uniquement à la succession des évêques qu'il attache le pouvoir de l'enseignement et la conservation de la vraie foi. Voilà son principe fondamental dans la réfutation des hérésies. Aussi, après avoir rappelé l'obligation qu'ont les fidèles du monde entier de s'accorder avec l'Église de Rome où la Tradition apostolique s'est toujours conservée pure et intacte, il désigne par leurs noms ceux aux mains desquels ce dépôt a été confié : il produit la liste des douze évêques de Rome qui se sont succédé sur ce siége depuis le temps des apôtres, et il conclut ainsi : « C'est dans cet ordre et par cette succession qu'est arrivée jusqu'à nous la Tradition apostolique et la prédication de la vérité. » Donc, ce sont les évêques de Rome qui, d'après saint Irénée, ont été constitués les gardiens, les dépositaires de la vraie foi; et comme toutes les autres églises sont tenues de s'accorder avec celle de Rome, il s'ensuit nécessairement qu'elles doivent se conformer à l'enseignement de l'évêque de cette ville, car c'est lui qui a reçu de ses prédécesseurs et qui transmet à ses successeurs la vérité traditionnelle. D'où il résulte également que, si l'Église de Rome a un droit de primauté sur toutes les autres églises, *potiorem principalitatem*, son chef est le primat de tous les autres évêques; car c'est aux évêques, dit saint Irénée, que les apôtres ont confié les pouvoirs qui s'exercent dans l'Église. Et si l'Église de Rome ne peut pas défaillir dans la foi, parce que toutes les autres églises ont l'obligation

de s'accorder avec elle, ce privilége ne peut être attaché qu'à son chef auquel a été confié le dépôt de la Tradition : en d'autres termes, l'infaillibilité du pontife romain en matière de foi découle rigoureusement de l'indéfectibilité du Saint-Siége et de l'Église entière. Ici, Messieurs, je ne crains pas d'user de répétitions, afin d'expliquer clairement tout ce que renferme le passage de saint Irénée. Là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu, et avec lui la vérité : ce qui revient à dire que l'Église, assistée de l'Esprit saint, est préservée par là de toute erreur dans son enseignement, ou qu'elle est infaillible. Tel est le grand principe que pose ailleurs l'évêque de Lyon. Or, dit-il, dans l'endroit que nous examinons, il faut que les fidèles de tous les pays conviennent dans la foi avec l'Église de Rome à cause de sa primauté : il est donc de toute nécessité que la foi se conserve pure et inaltérable dans l'Église romaine, autrement tous les fidèles seraient obligés à s'accorder avec l'erreur, et c'en serait fait du principe de saint Irénée ou de l'infaillibilité de l'Église. Mais quel est le gardien et le dépositaire de la foi dans l'Église romaine? C'est l'évêque, répond saint Irénée. Conséquemment le dépôt de la foi ne peut ni se perdre ni s'altérer entre les mains de l'évêque de Rome : sinon, il serait perdu ou altéré pour l'Église romaine qui le reçoit de son chef, et, par suite, pour toutes les autres églises dont le devoir indispensable est de s'accorder avec celle de Rome. L'infaillibilité doctrinale du pontife romain assure l'indéfectibilité du Siége apostolique et, par là, celle de l'Église universelle : c'est la clef de voûte qui soutient et couronne tout l'édifice chrétien. Voilà pourquoi, après avoir affirmé la primauté de l'Église romaine, la nécessité d'un accord unanime des autres églises avec elle, le privilége qu'elle possède de conserver toujours saine et intacte la Tradition des apôtres, le docteur catholique du IIe siècle nomme l'un après l'autre les douze évêques de Rome qui se sont succédé depuis saint Pierre et résume toute son argumentation par ces paroles que je ne me lasse pas de répéter :

« C'est dans cet ordre et par cette succession des évêques de Rome qu'est arrivée jusqu'à nous la Tradition des apôtres dans l'Église et la prédication de la vérité. Par là nous démontrons pleinement que la foi conservée jusqu'à nos jours et transmise en toute vérité est la foi une et vivifiante confiée à l'Église par les Apôtres[1]. »

Vous ne m'accuserez pas, Messieurs, d'avoir rien ajouté au texte de saint Irénée dont je me suis borné à reproduire les propres expressions, en marquant la liaison intime des idées et les conséquences logiques qui en découlent. Nous allons maintenant faire la contre-épreuve, en examinant les explications de nos adversaires. La persévérance et l'insuccès de leurs efforts pour éluder un témoignage si embarrassant prouvent à la fois l'importance du passage et la difficulté qu'on éprouve à le détourner de sa véritable signification.

Je commence par l'explication de Saumaise, critique calviniste du XVIIe siècle[2]. Il avoue d'abord qu'il n'y a pas moyen de prêter aux paroles de saint Irénée un autre sens que celui d'un accord dans la foi avec l'Église de Rome, accord qui est une nécessité et un devoir pour toutes les autres églises. De plus, il reconnaît que l'évêque de Lyon regarde l'Église romaine comme la principale et la première de toutes; mais pour écarter du protestantisme le crime de rébellion, il s'efforce d'atténuer la portée du texte. A l'entendre, saint Irénée se contenterait de proposer l'Église de Rome comme un modèle à suivre, un exemple de vigilance et de sincérité dans la conservation de la foi. La croyance de tous les fidèles doit concorder avec la sienne, car c'est elle qui, par le fait, a su maintenir dans toute sa pureté la Tradition apostolique. Saumaise s'imaginait sans doute que personne après lui ne lirait attentivement le passage en question. Saint Irénée ne dit nullement que tous les fidèles ont l'obligation de s'accorder dans

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. III.
2. *De primat. pap.*, c. V, p. 65, édit. Lugd. Bat., 1645.

la foi avec l'Église de Rome, par le seul et unique motif que celle-ci a gardé dans son intégrité la Tradition des apôtres, mais à cause de sa principauté supérieure, *propter potiorem principalitatem :* c'est sur la supériorité du pouvoir ou sur la primauté qu'il base la nécessité de cet accord. Et, en effet, ôtez ce pouvoir suprême ou cette primauté, il n'était pas plus nécessaire de se mettre d'accord avec l'Église de Rome qu'avec celles de Smyrne et d'Éphèse, dans lesquelles, par le fait, la vraie foi s'était conservée jusqu'alors non moins qu'à Rome, comme saint Irénée le constate lui-même. Il s'agit donc bien d'une prééminence réelle et effective, d'une prérogative spéciale qui oblige tous les fidèles du monde entier à conformer leur croyance à celle de l'Église romaine, prérogative dont cette dernière jouit toute seule, et à laquelle ne participent ni les églises de Smyrne et d'Éphèse, ni aucun autre siége fondé par les apôtres. Voilà ce que Saumaise affecte de méconnaître, mais ce qu'une étude tant soit peu attentive du texte fait ressortir avec évidence.

Frappé de l'insuffisance d'une explication qui laissait au texte de saint Irénée toute sa force, Grabe, critique anglican, en proposa une autre qui, vous allez en juger, à défaut de tout autre mérite, possède du moins celui de l'originalité [1]. Saumaise n'avait pu s'empêcher d'avouer, avec beaucoup de loyauté, que saint Irénée admet l'obligation qu'ont les fidèles du monde entier de s'accorder avec l'Église romaine dans la foi; il ne s'agit pas d'autre chose, en effet, dans une argumentation dont le but unique est de montrer où se trouve la véritable doctrine de Jésus-Christ. Eh bien, le croirait-on? Grabe ne découvre pas un mot de tout cela dans l'endroit que nous étudions. Il n'y est pas question pour lui de la primauté de l'Église romaine, ni de la communion de foi et de charité des fidèles avec elle; le sens du passage est tout différent. Le

1. Édition de saint Irénée par Jean-Ernest Grabe, Londres, 1702.

voici : cette phrase, « toutes les églises, c'est-à-dire les fidèles du monde entier, doivent nécessairement converger vers l'Église romaine à cause de sa principauté supérieure, » désigne le concours de ceux que les différentes églises envoyaient à Rome pour défendre la cause des chrétiens auprès des empereurs, en raison du pouvoir suprême dont ceux-ci étaient revêtus[1]. J'en demande pardon à un critique aussi distingué que Grabe, mais je dois dire qu'il est difficile d'être plus plaisant dans un sujet plus sérieux. Qu'est-ce que les empereurs romains ont à voir ou à faire dans le texte de saint Irénée? Y a-t-il une syllabe qui motive une pareille intrusion? Qu'avait de commun le pouvoir de Commode ou de Septime-Sévère avec la règle de foi catholique que l'évêque de Lyon se propose de tracer? On croit rêver en lisant des interprétations de ce genre. Il s'agirait, d'après Grabe, de l'affluence des chrétiens qui venaient à Rome présenter des requêtes aux empereurs païens. Voilà donc les fidèles de tous les pays, *eos qui sunt undique fideles*, obligés de se rendre à Rome pour adresser des pétitions aux Césars! Il faut convenir que c'est là une obligation toute neuve, dont personne n'avait jamais entendu parler avant Grabe. Mais, du reste, il n'y a pas trace de toutes ces imaginations dans le passage que j'ai placé sous vos yeux. Saint Irénée ne parle nullement d'un concours matériel ou d'un voyage de tous les fidèles vers la ville de Rome, mais d'un accord moral avec l'*Église romaine*; c'est à cette dernière qu'il applique le mot « principauté plus puissante, » et non aux empereurs romains auxquels il ne songe pas le moins du monde. En vérité, Messieurs, il faut que le texte de saint Irénée pris en lui-

1. Ce qu'il faut remarquer en passant dans cette singulière explication, c'est que le critique anglican attache au mot *potior principalitas* l'idée d'une souveraineté véritable, puisqu'il y voit le pouvoir impérial qui, certes, était réel et même absolu. On voit par là combien nous avons raison de dire que saint Irénée attribue au siége de Rome un pouvoir souverain sur toute l'Église; car appliquer l'expression aux empereurs romains, dont il n'est nullement question dans le texte, c'est une pure facétie.

même soit d'une clarté irrésistible, pour qu'on se trouve réduit à le tourner ainsi par des explications bizarres qui n'ont aucun rapport avec le sujet que traite l'évêque de Lyon.

Je regrette, pour la réputation de Néander, qu'il n'ait pas cru devoir abandonner plus franchement l'hypothèse de Grabe. Rien de plus indécis, ni de plus embarrassé que son interprétation du texte de saint Irénée. D'abord il laisse de côté ce qu'il y a d'essentiel dans le passage pour se rejeter sur une proposition incidente à laquelle il ne trouve pas de sens bien naturel[1]. Il glisse avec plus d'adresse que de sincérité sur la raison qu'allègue l'écrivain du IIe siècle pour motiver la nécessité d'un accord des autres églises avec celle de Rome, à savoir la primauté, *potior principalitas*. Ce qui attire de préférence son attention, c'est un membre de phrase que nous pourrions même retrancher sans affaiblir l'argument : « En elle a toujours été conservée par les fidèles de tout pays la Tradition qui provient des apôtres[2]. » L'historien de Berlin se demande ce que peut signifier cette proposition. Nous allons satisfaire à son désir. Elle signifie que les fidèles de tous pays ont toujours conservé la Tradition des apôtres dans l'Église de Rome, comme dans l'Église centrale, qui en a la garde et le dépôt; absolument comme l'on dirait : C'est dans la royauté, dans le pouvoir central, que la France a conservé pendant des siècles ce qui a fait son unité et sa force. A coup sûr, voilà un sens très-raisonnable; et l'on n'a nul besoin de

1. Néander, *Allgemeine Geschichte*, etc., t. I, p. 111 et 112.

2. « In quâ semper *ab his*, qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab apostolis traditio. » Le docteur Gieseler propose de lire : « En elle a toujours été conservée *pour* les fidèles de tous pays la tradition des apôtres. » Il pense que l'interprète latin a mal rendu le datif grec par l'ablatif *ab his*. Cette conjecture de l'érudit protestant, appuyée par Néander, est fort plausible et fortifie à merveille notre sentiment. L'Église de Rome conserve, en effet, *pour* les fidèles de tous les pays la foi dont elle a le dépôt. Mais nous ne demandons pas à la critique protestante d'ajouter une nouvelle force à notre thèse par les corrections qu'il lui plaît de faire : le texte latin offre un sens suffisamment clair.

soupçonner, avec Néander, une de ces interpolations que la critique protestante est toujours prête à imaginer lorsqu'elle veut se débarrasser d'un témoignage qui la gêne. Après avoir hasardé cette première attaque, le professeur allemand essaye d'atténuer la portée des paroles de saint Irénée. Il ne craint pas de reprendre en partie la malheureuse explication de Grabe, en soutenant que l'évêque de Lyon veut parler de l'affluence des fidèles qui venaient de tous les pays pour se rencontrer dans la capitale de l'empire : un concours si nombreux, dit-il, devait avoir pour résultat naturel d'y maintenir la Tradition des apôtres plus fidèlement que partout ailleurs, car la moindre déviation y eût éclaté aussitôt aux yeux de tout le monde. A l'appui de cette supposition, Néander cite avec complaisance un texte d'Athénée qui appelle Rome le résumé de l'univers, la ville dans laquelle s'établissent, pour ainsi dire, toutes les autres[1]. Mais la question n'est pas de savoir ce qu'Athénée a pu dire de la Rome païenne, mais ce que saint Irénée a dit de la Rome chrétienne; or il ne parle pas d'un voyage de toutes les églises vers Rome : c'est lui prêter gratuitement une absurdité palpable. Si c'est à la présence des empereurs païens et à l'importance politique de Rome qu'il attribuait la prééminence de l'Église de cette ville, il aurait dû, ce semble, produire la liste des Césars, au lieu de dresser le catalogue des évêques de Rome, auxquels il rapporte la conservation de la vraie foi, et non pas à un concours de fidèles venus de toutes les parties du monde. Bien loin de tirer des arguments de la grandeur sans égale

1. Athénée, *Deipnosoph.*, l. 1, § 36 : οἰκουμένης δῆμον τὴν Ῥώμην, τὴν Ῥώμην πόλιν ἐπιτομὴν τῆς οἰκουμένης, ἐν ᾗ συνιδεῖν ἐστιν οὕτως πάσας τὰς πόλεις ἱδρυμένας. Néander n'a pas vu que le rapprochement qu'il veut établir entre les textes de saint Irénée et d'Athénée détruit toute sa thèse. Il ne peut pas nier qne la Rome impériale fût la capitale de l'empire et le siége du gouvernement; si douc c'est à cette prérogative qu'elle devait de pouvoir être appelée l'abrégé dn monde, il faut en dire autant de la Rome chrétienne. Elle aussi résume en quelque sorte toutes les autres églises parce qu'elle en est le centre ou la tête. Nous acceptons de grand cœur la similitude.

de l'Église romaine, de son antiquité, de sa renommée universelle, de sa fondation par les glorieux apôtres Pierre et Paul, et enfin de sa principauté supérieure, il aurait dû faire valoir les priviléges qu'assuraient à la ville de Rome son rang de capitale du monde, ses empereurs, sa cour, son sénat... Encore une fois, Messieurs, ce sont là de pitoyables raisons imaginées pour couvrir une défaite qu'on ne veut pas avouer. Aussi Néander est-il obligé de convenir que son explication fondée sur l'affluence des fidèles vers Rome est sujette à des difficultés; et il n'est pas éloigné de reconnaître comme nous qu'il s'agit bien de la nécessité d'un accord moral des autres églises avec celle de Rome[1]. Enfin, après avoir contourné le texte de saint Irénée, retranché de-ci de-là, tortillé un membre de phrase après l'autre, essayé de toutes les interprétations sans se prononcer pour aucune, l'historien de Berlin finit par déclarer que le protestantisme n'est nullement intéressé dans la question. C'est une consolation que nous ne voulons pas lui enlever.

Sans doute, Messieurs, nous aussi nous admettons que les chrétiens orthodoxes et les hérétiques même affluaient vers Rome de toutes les parties du monde, dans les deux

1. Il importe peu que le mot latin *convenire ad Ecclesiam* ait eu pour équivalent dans le texte grec συμβαίνειν, comme le prétendent Gieseler et Nitzsch, ou συνέρχεσθαι, comme le suppose Néander. Ces deux expressions signifient également, an sens figuré, *être d'accord ou d'intelligence;* et si Néander s'ingénie à soutenir que la dernière ne peut avoir qu'une signification matérielle, cela prouve, pour me servir d'un mot de Montaigne, que les passions religieuses, non moins que les troubles politiques, sont mauvais grammairiens. D'ailleurs, à quoi bon dispnter sur de pures suppositions, puisque nous ne possédons plus le texte grec? Il est difficile de se faire une idée de toutes les licences que certains critiques protestants se sont permises à l'égard du texte de saint Irénée, dans le but d'en dénaturer le sens. L'un se plaît à changer le *conservata traditio* en *observata;* l'autre rapporte, contre toutes les règles de la syntaxe, à toutes les églises ces mots *in qua conservata est traditio*, que la liaison grammaticale et l'ordre logique obligent également de rattacher à l'Église romaine. Je dois ajouter que Néander blâme avec vivacité ces remaniements arbitraires. Tout cela prouve évidemment l'importance du texte de saint Irénée et la difficulté qu'éprouvent nos adversaires à se tirer de l'embarras qu'il leur crée.

premiers siècles de l'Église, bien qu'il ne s'agisse nullement de ce fait dans le texte de saint Irénée; mais c'est là précisément ce qui confirme le sentiment universel de l'Église primitive touchant la primauté du Siége apostolique. Car, quel autre motif aurait pu les attirer au milieu d'une ville où les fidèles étaient contraints de se réfugier dans les catacombes, où la persécution sévissait avec plus de force que partout ailleurs? Ce n'est certes pas le pouvoir impérial, ni leurs sympathies pour la Rome païenne. Les terribles malédictions de l'Apocalypse contre la ville qui s'enivrait du sang des martyrs étaient présentes à tous les esprits; et le nom de Babylone, qu'elle recevait quelquefois dans la langue chrétienne, indique assez la répulsion qu'on éprouvait généralement pour la capitale de l'idolâtrie. Il serait tout aussi déraisonnable de vouloir expliquer l'affluence des fidèles vers Rome par l'hypothèse que cette ville aurait été le centre intellectuel de l'ancien monde : Alexandrie l'était bien davantage; Athènes, Marseille même, avaient des écoles plus florissantes que Rome. Qu'est-ce donc qui attirait vers cette ville, théâtre principal de la persécution, vers cette Église opprimée entre toutes, qu'est-ce qui attirait dans son sein les hommes les plus illustres du monde chrétien, les Polycarpe, les Irénée, les Hégésippe, les Justin, les Tatien? Et d'un autre côté, pourquoi les chefs des sectes primitives, les Cerdon, les Marcion, les Valentin quittaient-ils la Syrie et l'Asie Mineure pour venir répandre leurs erreurs parmi les chrétiens de Rome? La raison en est toute simple. Les uns savaient fort bien, comme dit saint Irénée, que toute église a l'obligation de s'accorder dans la foi avec celle de Rome, à cause de sa primauté. Les autres comprenaient, pour la même raison, que leurs efforts n'aboutiraient à aucun résultat, aussi longtemps qu'ils n'auraient pas réussi à faire partager leurs sentiments à l'Église principale, à celle que tous les fidèles appelaient la gardienne et la dépositaire de la vraie foi. Après cela, que leur importait, à ceux-ci comme à ceux-

là, que Rome fût la capitale de l'empire, que les Césars y eussent établi leur résidence, qu'on y vît, selon l'expression de Pline et d'Athénée, le résumé, l'abrégé du monde? Tout cela n'était pour eux d'aucun intérêt. Ce qui leur importait, c'était de puiser la doctrine à la source la plus authentique et la plus pure, ou bien de se couvrir d'une autorité reconnue par tous et dont la complicité vraie ou prétendue pût servir leurs desseins. Voilà ce qui amenait à Rome, avec des intentions bien diverses, les défenseurs de l'orthodoxie et les hérésiarques : cette affluence de chrétiens dont parlent nos adversaires, et que nous tenons pour un fait certain, n'est pas un des moindres témoignages rendus à la primauté du Siége apostolique.

Le dernier critique protestant qui se soit occupé du texte de saint Irénée n'a pas cru pouvoir nier que l'évêque de Lyon proclame la nécessité d'un accord dans la foi avec l'Église romaine; mais, pour échapper à la conséquence qui découle de là contre les communions dissidentes, il s'est appuyé sur un fait que Néander et Grabe avaient également allégué dans le même but[1]. Ce qui prouve, dit-il, que saint Irénée n'attribue pas à l'évêque de Rome un pouvoir de juridiction sur l'Église universelle, c'est son attitude en face du pape saint Victor dans la question des quarto-décimans, dans la controverse entre le pontife romain et quelques évêques de l'Asie Mineure touchant le jour où l'on devait célébrer la Pâque. Il faut être doué d'une audace peu commune pour chercher une objection dans ce qui fournit au contraire une preuve irrécusable de la prérogative du Siége apostolique. Nous avons démontré, l'an dernier, en analysant les premières lettres des papes, que ce débat liturgique sur la célébration de la Pâque fait ressortir l'autorité souveraine qu'exerçaient les successeurs de saint Pierre, au IIe siècle, en Orient aussi

1. *Die christliche Kirche an der Schwelle des Irenæischen Zeitalters*, von Dr Graul; Leipzig, 1860, p. 138.

bien qu'en Occident[1]. C'est pourquoi nous ne reviendrons là-dessus que pour déterminer le rôle de saint Irénée dans cette mémorable discussion. Or, l'évêque de Lyon ne conteste nullement au souverain Pontife le droit d'excommunier les Orientaux; de plus, il partage son sentiment sur le fond même de la question. Seulement, il estime que la gravité de cette sentence comminatoire n'est pas en rapport avec le peu d'importance du point en litige. A son avis, au lieu de déployer une si grande sévérité dans une affaire de pure discipline, qui ne touche pas au dogme, il vaudrait mieux user de la tolérance qu'avaient montrée les prédécesseurs de Victor. Voilà toute la substance de sa lettre au pape, dont Eusèbe nous a conservé un fragment[2]. C'est une remontrance respectueuse, telle que tout évêque catholique pourrait en adresser une, en pareil cas, au chef de l'Église; mais il faudrait vouloir s'aveugler soi-même pour y trouver la négation d'un droit quelconque. Cette tentative de conciliation fait honneur au caractère de saintI rénée dont elle prouve le zèle pour les intérêts de l'Église; il est même probable qu'elle eut un plein succès auprès du pape, en l'empêchant de donner suite à la menace d'excommunication qu'il avait lancée contre Polycrate d'Éphèse et ses partisans : c'est du moins le résultat qu'attribue à cette intervention pacifique saint Anatole d'Alexandrie, dans son *Livre sur la Pâque*, composé vers la fin du IIIe siècle. En tout cas, cette démarche entreprise par l'évêque de Lyon dans un esprit de modération et de charité chrétienne ne contredit d'aucune façon le sentiment qu'il exprime ailleurs sur la suprématie de l'Église romaine.

Je crois, Messieurs, la contre-épreuve suffisante. Les explications tentées par nos adversaires sont la meilleure confirmation de notre sentiment. Pour échapper à l'argu-

1. *Les Apologistes chrétiens au IIe siècle, Tatien, Hermias*, etc., leçon XIX, p. 397 et suiv.
2. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, V, 24.

ment que nous tirons du texte de saint Irénée, ils sont obligés de recourir à des interprétations aussi arbitraires que frivoles. Dès lors, le témoignage si éclatant du disciple de saint Polycarpe en faveur de la primauté du siége de Rome continue d'accabler les sectes dissidentes du poids de son autorité. Toutefois, ce témoignage est loin d'être isolé au milieu de l'antiquité chrétienne. A mesure que nous avancerons dans l'étude des monuments de l'éloquence sacrée, nous entendrons les organes les plus accrédités de la Tradition célébrer de concert la souveraineté spirituelle des papes. Tertullien, Origène, saint Cyprien, saint Pacien, saint Basile, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, saint Optat de Milève, saint Prosper, saint Augustin élèveront la voix l'un après l'autre pour proclamer la juridiction suprême du successeur de saint Pierre. Mais je suis heureux de rencontrer en tête de cette liste de témoins, dont ni le schisme ni l'hérésie ne peuvent récuser l'autorité, le nom d'un évêque des Gaules. Cette initiative dans le témoignage semble faire présager la part qui devait revenir à l'Église de France dans le respect et la défense du Saint-Siége. Il y a de ces missions providentielles qui naissent avec un peuple ou un pays, qui les suivent à travers l'histoire et qu'ils ne peuvent plus méconnaître sans renier avec leur passé ce qui a fait leur grandeur et leur gloire. Lors donc qu'à dix-sept siècles de l'époque que nous étudions, je retrouve le clergé de France au premier rang de ceux qui défendent les droits immortels du Siége apostolique, je ne puis m'empêcher de conclure que l'exemple de saint Irénée n'a pas été perdu pour ses successeurs : ils ont tous noblement gardé les traditions de fidélité et de dévouement que le grand évêque de Lyon leur avait léguées.

Depuis le moment où saint Irénée opposait aux gnostiques la liste des douze premiers successeurs de saint Pierre, comme le canal vivant de la Tradition chrétienne, l'auguste dynastie apostolique a traversé bien des

siècles. Deux cent soixante noms sont venus s'ajouter à ceux que citait le contemporain des Éleuthère et des Victor. Et quelle histoire, Messieurs, que celle de ces deux cent soixante-treize hommes qui se sont succédé dans un espace de dix-huit cents années, la veille encore obscurs pour la plupart, et le lendemain les représentants du Christ ici-bas, les gardiens de sa doctrine sur la terre! Lutter pendant trois siècles avec toutes les puissances de l'ancien monde, sans autre arme que la foi, la résignation, la conscience; profiter de la victoire achetée au prix du sang pour produire au grand jour de l'histoire l'œuvre préparée lentement dans le silence des catacombes; fortifier la hiérarchie, définir le dogme, défendre la morale, régler la discipline, fixer la liturgie, opposer à tous les novateurs de l'Orient et de l'Occident cette immutabilité qui ne cède ni ne plie; puis entreprendre l'éducation de l'Europe, convertir les nations barbares, envoyer des apôtres chez les Gaulois, les Germains, les Anglo-Saxons, les Slaves, les Scandinaves; et, après avoir fondé et organisé la république chrétienne, la gouverner, intervenir avec l'autorité d'une médiation pacifique et acceptée par tous, entre les forts et les faibles, entre les victimes et les oppresseurs; briser le despotisme, d'où qu'il vienne et sous quelque nom qu'il paraisse, en soutenant le droit, les libertés publiques, les constitutions sociales; protéger les princes contre la révolte, et les peuples contre la tyrannie; rappeler aux plus puissants monarques, par la parole et au besoin par l'anathème, que les préceptes de l'Évangile n'obligent pas moins les grands que les petits, et qu'il n'est pas plus permis de fouler aux pieds les lois de la morale sur un trône que dans une chaumière; former ainsi la conscience publique, l'éclairer, la développer; d'un côté, prémunir la société chrétienne contre les périls qui la menacent, pousser le cri d'alarme pendant trois siècles en présence de l'islamisme envahisseur; d'un autre côté, fonder ou patronner les universités sur toute l'étendue de l'Europe, travailler incessamment au

progrès des sciences, des lettres et des arts, se mettre à la tête de la renaissance des littératures grecque et latine ; et enfin, après tant d'efforts et de vicissitudes, se retrouver en face des hérésies et des révolutions modernes, rajeunie, retrempée par l'épreuve, plus grande et plus forte que jamais par ses vertus et par sa faiblesse même : telle est l'histoire dix-neuf fois séculaire de cette dynastie unique au front de laquelle il a plu à Dieu de faire resplendir toutes les gloires divines et humaines, le martyre, l'apostolat, la science, le génie, la sainteté ! Et puisque je me suis vu obligé, dans cette leçon, de combattre quelques-uns de nos frères séparés, laissez-moi, Messieurs, le plaisir de vous rapporter, en terminant, ce qu'a pensé de l'histoire de cette dynastie apostolique, de son passé, de son présent et de son avenir, l'éminent écrivain que l'Angleterre protestante considère de nos jours comme son plus grand historien, le docteur Macaulay :

« L'histoire de l'Église catholique romaine relie ensemble les deux grandes époques de la civilisation. Aucune autre institution encore debout ne reporte la pensée à ces temps où la fumée des sacrifices s'échappait du Panthéon, pendant que les léopards et les tigres bondissaient dans l'amphithéâtre Flavien. Les plus fières maisons royales ne datent que d'hier, comparées à cette succession des souverains pontifes, laquelle, par une série non interrompue, remonte du pape qui a sacré Napoléon dans le XIXe siècle au pape qui sacra Pépin dans le VIIIe. Mais bien au delà de Pépin, l'auguste dynastie apostolique va se perdre dans la nuit des ères fabuleuses. La république de Venise qui venait après la papauté, en fait d'origine antique, était comparativement moderne. La république de Venise n'est plus et la papauté subsiste. La papauté subsiste, non en état de décadence, non comme une ruine, mais pleine de vie et d'une jeunesse vigoureuse. L'Église catholique envoie jusqu'aux extrémités du monde des missionnaires aussi zélés que ceux qui débarquèrent dans le comté de

Kent avec Augustin, des missionnaires osant encore parler aux rois ennemis avec la même assurance que montrait le pape Léon en face d'Attila. Le nombre de ses enfants est plus considérable que dans aucun des siècles antérieurs. Ses acquisitions dans le nouveau monde ont plus que compensé ce qu'elle a perdu dans l'ancien. Sa suprématie spirituelle s'étend sur les vastes contrées situées entre les plaines du Missouri et le cap Horn, contrées qui, avant un siècle, contiendront probablement une population égale à celle de l'Europe. Les membres de sa communion peuvent certainement s'évaluer à cent cinquante millions, et il est facile d'établir que toutes les autres sectes réunies ne s'élèvent pas à cent vingt millions d'âmes. Aucun signe n'indique que le terme de cette longue souveraineté soit proche. Elle a vu le commencement de tous les gouvernements et de tous les établissements ecclésiastiques qui existent aujourd'hui, et nous n'oserions pas dire qu'elle n'est point destinée à en voir la fin. Elle était grande et respectée avant que les Saxons eussent mis le pied sur le sol de la Grande-Bretagne, avant que les Francs eussent passé le Rhin, quand l'éloquence grecque était florissante à Antioche, quand les idoles étaient encore adorées dans le temple de La Mecque. Elle peut donc être grande et respectée encore alors que quelque voyageur de la Nouvelle-Zélande s'arrêtera au milieu d'une vaste solitude, contre une arche brisée du pont de Londres, pour dessiner les ruines de Saint-Paul[1]. »

Messieurs, je n'irai pas aussi loin que l'historien anglican. Je ne veux pas, comme lui, supposer le cas où, en face de la papauté grande et respectée, quelque voyageur de la Nouvelle-Zélande viendra s'arrêter au milieu d'une vaste solitude, contre une arche brisée du pont de Londres, pour dessiner les ruines de Saint-Paul. Ce coup d'œil mélancolique, jeté par le grand écrivain sur l'avenir du protestan-

1. Macaulay, *Revue d'Édimbourg*, extrait traduit par la *Revue Britannique*, v[e] série, t. I, 1841.

tisme, et qui forme un contraste si frappant avec l'inébranlable confiance de l'Église romaine, ne fait naître en nous aucune joie hostile. Nous ne souhaitons, ni que les arches du pont de Londres se brisent, ni que Saint-Paul tombe en ruines. Ce que nous désirons, c'est qu'il arrive un jour où l'étranger, dont parle M. Macaulay, pourra, debout sur le pont de Londres, dessiner le temple de Saint-Paul converti en église catholique. Ce que nous espérons, c'est que les communions séparées du Siége apostolique, comprenant enfin que toute croyance positive, tout reste de vie chrétienne leur échappe peu à peu, se retourneront vers cette Église dont saint Irénée disait au IIe siècle : « C'est avec elle que toutes les autres Églises doivent s'accorder dans la foi à cause de sa puissante primauté. »

VINGT ET UNIÈME LEÇON

Les dogmes chrétiens exposés dans le Traité de saint Irénée contre les hérésies. — La Trinité. — L'Incarnation du Verbe. — La Rédemption. — Le dogme de la maternité divine. — L'Eucharistie. — La présence réelle et la transsubstantiation. — Le sacrifice de la Messe. — La confession. — La réalité du libre arbitre et la nécessité de la grâce. — Les fins dernières de l'homme. — Dans quel sens saint Irénée adopte l'opinion des millénaires. — Son erreur sur ce point de doctrine. — Ton et forme de la controverse de l'évêque de Lyon avec les gnostiques. — Alliance de la charité évangélique avec le zèle pour l'orthodoxie. — Mérite littéraire du *Traité contre les hérésies*. — Place qu'occupe saint Irénée dans l'histoire de l'éloquence sacrée.

Messieurs,

Le point capital de la controverse de saint Irénée avec le gnosticisme consistait à déterminer la règle de foi catholique, l'autorité de l'Écriture sainte et de la Tradition, le pouvoir d'enseignement qui appartient aux évêques et la primauté du siége de Rome. Cette réfutation générale, en détruisant le principe même des hérésies, suffisait pleinement pour en démontrer la fausseté. Toutefois, après avoir décrit l'organisme extérieur de l'Église et indiqué les sources de la révélation, l'évêque de Lyon ne se refuse pas à discuter l'une après l'autre les doctrines particulières que professaient les gnostiques. Déjà nous l'avons entendu opposer les dogmes de l'unité de Dieu et de la création du monde aux théories extravagantes de ses adversaires sur la nature divine et sur l'origine des choses. Mais, comme les novateurs ne bornaient pas leurs attaques à cette partie de la doctrine chrétienne qu'ils défiguraient tout entière, l'écrivain catholique s'est vu obligé de les suivre pas à pas dans la voie de négations où les entraînait leur principe. De là une exposition des dogmes chrétiens, la plus complète

qui s'offre à nous au IIe siècle, et par laquelle nous terminerons l'étude des œuvres de saint Irénée.

Et d'abord, le mystère fondamental de la révélation chrétienne, celui de la Trinité, est exprimé avec autant de précision que de clarté dans cette confession de foi qui reproduit à peu près le symbole des apôtres :

« Répandue dans le monde entier jusqu'aux extrémités de la terre, l'Église a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi qu'elle professe. Elle croit en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur du ciel, de la terre, de la mer et de tout ce qu'ils renferment; en un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est fait chair pour notre salut; elle croit au Saint-Esprit, lequel a prédit par les prophètes l'économie divine et l'avénement de Jésus-Christ Notre-Seigneur qui est né d'une vierge, qui a souffert, qui est ressuscité d'entre les morts, qui avec sa chair est monté aux cieux d'où il viendra un jour dans la gloire du Père pour ressusciter toute chair humaine [1]. »

On ne saurait mieux distinguer l'une de l'autre les trois personnes de la sainte Trinité, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. La forme qu'emploie l'évêque de Lyon est celle-là même sous laquelle, aujourd'hui comme alors, les fidèles du monde entier expriment leur croyance dans le symbole de foi qu'ils récitent tous les jours. Si saint Irénée n'avait voulu désigner par là que trois dénominations de la divinité, et non pas trois personnes réelles, il eût tenu un langage absurde en disant que l'Église croit au Père, au Fils et au Saint-Esprit. C'est le Fils, dit-il, qui s'est incarné, et non pas le Père; de plus il rapporte plus spécialement au Père la création du monde, et au Saint-Esprit l'inspiration des prophètes : ce qui suppose évidemment trois personnalités distinctes. Mais ces trois personnalités divines sont-elles parfaitement égales dans la pensée de saint Irénée? Là-dessus, les Sociniens, qui cherchaient à se couvrir d'un

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. X.

tel patronage, et les centuriateurs de Magdebourg ont émis des doutes accueillis par quelques écrivains catholiques avec une déplorable légèreté. J'avoue, pour ma part, qu'il me serait impossible d'exprimer l'égalité des trois personnes divines avec plus de précision que ne l'a fait l'évêque du IIe siècle. D'abord il affirme nettement leur coéternité :

« Dieu n'avait pas besoin des anges pour accomplir ce qu'il avait résolu de faire. Car le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit sont toujours avec lui : c'est par eux et en eux qu'il a créé toutes choses en pleine liberté ; c'est à eux qu'il a dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance... Le Fils, toujours coexistant avec le Père, l'a révélé dès le commencement et continue à le manifester aux anges, aux archanges, aux puissances, aux vertus et à tous ceux auxquels Dieu veut se révéler... Non, tu n'es pas, ô homme, comme le Verbe dont le propre est de n'avoir pas eu de commencement, mais d'avoir toujours coexisté avec Dieu... Nous avons démontré précédemment par beaucoup d'arguments que le Verbe, c'est-à-dire le Fils, a toujours été avec le Père. Il en est de même de la Sagesse, ou de l'Esprit-Saint, qui existait avant toutes choses, comme l'a dit Salomon [1]... »

Ainsi le Fils et le Saint-Esprit sont coéternels au Père : d'où il suit que la nature divine leur est commune avec lui. Car, dit saint Irénée, il y a cette différence entre Dieu et le monde, que Dieu existe par lui-même et n'a pas de commencement, tandis que le monde a commencé d'être au moment où il a plu à Dieu de le créer [2]. Donc le Fils et le Saint-Esprit, ayant toujours coexisté avec le Père, ont nécessairement la même substance que lui. Mais pour rendre avec plus de force encore la consubstantialité des trois

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, IV, 20; II, 30; II, 25; IV, 20; III, 18. A l'exemple de Théophile d'Antioche, saint Irénée appelle quelquefois le Saint-Esprit la Sagesse. Voir à ce sujet *les Apologistes chrétiens au IIe siècle*, leçon XIII.

2. *Ibid.*, III, 8. Voir plus haut, p. 353.

personnes divines, saint Irénée établit contre les gnostiques qui plaçaient en Dieu des hypostases inégales, que Dieu est tout égal et semblable à lui-même, tout sentiment, tout pensée, tout raison, etc.[1]. Bien loin d'admettre la moindre infériorité du Verbe par rapport au Père, il affirme que le Verbe procédant du Père est *de la même substance* que lui, et par suite également parfait et impassible[2]. Ailleurs il déclare que le Fils est la mesure du Père, que le Père est tout entier dans le Fils comme le Fils dans le Père, que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ne sont qu'un seul et même Dieu[3]. Enfin il consacre toute une partie de son ouvrage à prouver que l'Écriture sainte appelle le Fils Dieu et Seigneur au même titre que le Père, et qu'elle réserve ces dénominations dans le sens propre et littéral aux trois personnes divines[4]. Si l'évêque de Lyon avait eu à combattre les Sociniens, il n'aurait pu s'y prendre d'une autre manière, car il réfute précisément les objections qu'ont renouvelées ces derniers. Conséquemment, pour attribuer à saint Irénée un sentiment ou un langage contraire à celui du concile de Nicée, il faut ou n'avoir jamais lu ses écrits ou céder à un parti pris de calomnier les Pères de l'Église. Saint Athanase lui-même n'a pas exposé cette partie de la théologie chrétienne avec plus de netteté ni plus d'élévation.

Si le dogme de la Trinité a trouvé dans saint Irénée un interprète aussi exact que profond, celui de l'Incarnation occupe dans son ouvrage une place encore plus remarquable. C'est sur ce point de doctrine que se concentraient davantage les efforts des gnostiques : tous s'accordaient à le nier dans le sens de l'orthodoxie catholique[5]. Les uns, comme Basilide, séparaient le Christ de l'homme Jésus, pour n'admettre qu'une simple union morale entre le premier et le

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, II, 13.
2. *Ibid.*, II, 17.
3. *Ibid.*, IV, 4; III, 6; IV, 6.
4. Tout le chapitre VI du IIIe livre porte sur ce sujet.
5. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. XI : « Aucun hérétique ne veut reconnaître que le Verbe de Dieu s'est fait chair. »

second. D'autres, à l'exemple de Valentin, reculaient jusqu'au baptême dans le Jourdain l'union du Christ Fils de Dieu avec Jésus de Nazareth, ou réduisaient le corps du Sauveur à une vaine apparence sans réalité substantielle. Quelques-uns, adoptant les rêveries de Marcion, supposaient que le Rédempteur avait paru subitement sur la terre, la quinzième année du règne de Tibère, sans avoir pris naissance au milieu des hommes. Plusieurs enfin, et parmi eux les Ébionites, niaient la divinité du Christ qu'ils regardaient uniquement comme un prophète plus grand que Moïse. L'évêque de Lyon leur oppose à tous la vérité de l'histoire évangélique telle qu'elle a été transmise par l'Écriture sainte et par la Tradition. Il parcourt en même temps les prophéties de l'Ancien Testament pour montrer que l'Incarnation du Verbe avait été annoncée bien des siècles à l'avance ; et il discute à ce sujet, avec autant de souplesse que de fermeté, la célèbre prédiction d'Isaïe qu'il défend contre la fausse interprétation des deux traducteurs juifs Théodotion et Aquila [1]. Après avoir rétabli la vérité des faits, il en cherche la raison intime. C'est ainsi, Messieurs, qu'en répondant aux valentiniens il développe cette belle pensée, que le Christ, étant le type de l'humanité, devait traverser les différents âges de la vie pour leur servir de modèle et les sanctifier :

« Le Christ avait trente ans lorsqu'il vint se faire baptiser par Jean. Ensuite, ayant atteint l'âge parfait de l'apostolat, il se rendit à Jérusalem, de manière que chacun pût entendre ses enseignements. Car il n'était pas autre en réalité qu'en apparence, comme le prétendent ceux qui lui prêtent un corps fantastique; mais ce qu'il paraissait, il l'était. Donc, pendant qu'il enseignait, il avait l'âge d'un maître, se conformant ainsi à toutes les conditions de l'humanité bien loin de s'y soustraire ou de les réprouver, et sanctifiant tous les âges auxquels il devait servir de modèle.

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. XXI et XXII.

Le Christ est venu sauver tous les hommes par lui-même, tous ceux qui renaissent en Dieu, tant les enfants que les jeunes gens, les hommes faits et les vieillards. Voilà pourquoi il a voulu traverser toutes les périodes de la vie : il s'est fait enfant afin de sanctifier l'enfance, il s'est fait adolescent pour sanctifier l'adolescence, lui donnant également l'exemple de la piété, de la justice et de la soumission. Il a fait de même pour les âges plus avancés, auxquels il offrait dans sa personne un exemplaire vivant pendant qu'il les instruisait par sa parole. De cette manière, il a parcouru les différentes phases de la vie jusqu'au tombeau, « afin qu'il fût le premier-né d'entre les morts et qu'il eût la primauté en toutes choses. » Car il est le prince de la vie, le premier de tous, et il marche en avant de tous[1]. »

Sans doute, saint Irénée s'écarte du sentiment général des Pères, lorsqu'il prolonge au delà de quarante ans la durée de la vie terrestre de Notre-Seigneur. Ce qui l'a induit en erreur sur ce point, aussi bien que saint Jean Chrysostome, ce sont les paroles que les Juifs adressent à Jésus-Christ dans l'Évangile : « Vous n'avez pas encore cinquante ans, et vous dites que vous avez vu Abraham ! » paroles qui prouveraient tout au plus que les interlocuteurs ignoraient l'âge exact du Sauveur, s'il ne fallait pas y voir plutôt l'intention de marquer par un chiffre rond qu'il ne touchait pas encore à la vieillesse. Du reste, l'auteur semble se réfuter lui-même en disant que le Christ avait trente ans lors de son baptême, et qu'il célébra la Pâque trois fois depuis ce temps-là, ce qui nous ramène au chiffre de trente-trois ou trente-quatre ans, que la Tradition a généralement assigné comme durée à la vie terrestre de l'Homme-Dieu. Mais c'est là une simple erreur historique qui ne détruit point la beauté de ce morceau où saint Irénée montre que le Verbe fait chair a voulu sanctifier les divers âges de la vie en les traversant lui-même. Comme je le disais tout à

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XXII.

l'heure, le mystère de l'Incarnation est celui auquel l'évêque de Lyon a consacré ses pages les plus éloquentes. Il y revient sans cesse pour développer les motifs et les résultats de ce grand acte de la Divinité; et, tout en se livrant à l'enthousiasme qu'excitait en lui cet immense bienfait, il conserve dans son langage une exactitude théologique qu'on ne se lasse pas d'admirer. Aussi, plus de deux siècles après, Théodoret lui empruntait-il de nombreux passages pour réfuter les hérétiques de son temps. Je ne détacherai que quelques lignes du IIIe livre dont il faudrait citer des chapitres entiers si l'on voulait donner une idée complète de cette belle exposition :

« En s'incarnant et en devenant homme, le Fils de Dieu, qui a toujours existé dans le sein du Père, a résumé en lui toute l'humanité : par là, il a opéré notre salut, afin que nous puissions recouvrer en lui ce que nous avons perdu dans Adam, le privilége d'être créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. Il était impossible, en effet, que l'homme, une fois vaincu et déchu de son premier état par sa désobéissance, pût se relever par lui-même et regagner la victoire; il était impossible que le coupable, une fois tombé sous la puissance du péché, pût se sauver par ses seuls efforts. Voilà pourquoi le Fils de Dieu, son Verbe coéternel, a quitté le sein du Père et s'est incarné, s'abaissant jusqu'à la mort pour consommer l'œuvre de notre salut... Le Verbe, en s'incarnant, a uni et relié l'homme à Dieu, ainsi que nous l'avons déjà dit. Il convenait, en effet, que l'ennemi de l'homme fût vaincu par l'homme, afin que les lois de la justice fussent observées. Il était nécessaire, en outre, pour que notre salut fût assuré, que Dieu nous le procurât. Et d'autre part, si l'homme n'avait pas été uni à Dieu, il n'aurait pu participer à l'incorruptibilité. C'est pourquoi il fallait entre Dieu et l'homme un médiateur qui, se trouvant en communauté étroite avec l'un et l'autre, pût les réconcilier entre eux dans une alliance intime, de telle sorte que l'homme se

donnât à Dieu et que Dieu se fît connaître aux hommes[1]. »

Je comprends, Messieurs, que Théodoret ait opposé ces magnifiques paroles à ceux qui, renouvelant les erreurs des gnostiques, défiguraient de son temps le dogme de l'Incarnation, soit en confondant les deux natures, soit en divisant la personne unique du Christ. Même après les luttes de l'arianisme, du nestorianisme et de l'eutychianisme, il eût été difficile de mieux exprimer la nécessité, le caractère et les effets de la médiation de l'Homme-Dieu. De même que saint Irénée fait remonter au péché originel la source commune de notre perte, ainsi attribue-t-il à l'efficacité du sacrifice de la croix, au mérite des souffrances de Jésus-Christ, le salut du genre humain[2]. Or, cette partie de son sujet l'amenait tout naturellement à parler de la créature, privilégiée entre toutes, qu'il a plu à Dieu d'associer au grand œuvre de la Rédemption, en l'appelant à devenir la Mère de son Fils, je veux dire la vierge Marie. Non-seulement le disciple de saint Polycarpe appuie avec force sur le dogme de la maternité divine, comme étant l'un des fondements de la religion chrétienne, mais encore il met en relief le rôle personnel qu'a joué l'Ève de la nouvelle alliance par sa soumission à la volonté de Dieu, et la puissance d'intercession qui est devenue son partage. Vous concevez, Messieurs, toute l'importance de ce passage qui exprime les sentiments de l'Église primitive sur l'éminente dignité de la sainte Vierge.

« Nous trouvons la vierge Marie soumise et répondant par ces mots : Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole. Ève, au contraire, se montre désobéissante. De même que cette dernière, encore vierge, bien qu'elle fût la compagne d'Adam, devint, par sa désobéissance, une cause de mort pour elle et pour tout le genre humain, ainsi Marie, vierge quoiqu'ayant un mari, devint

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. XVIII, XIX, XX. — Dialogues de Théodoret, évêque de Cyr, 1, 2, 3.
2. *Ibid.*, l. III, c. XVIII.

par sa soumission une cause de salut pour elle et pour l'humanité entière. En se conformant à la volonté divine, Marie a dénoué les nœuds formés par la faute d'Ève. Ce que la vierge Ève avait lié par son incrédulité, la vierge Marie l'a délié par sa foi... Ève, dit ailleurs saint Irénée reprenant le même parallèle, Ève prête l'oreille à la parole de l'ange séducteur qui l'engage à se détourner de Dieu ; Marie, au contraire, obéit à la parole de l'Ange qui lui annonce qu'elle portera Dieu dans son sein. L'une résiste aux ordres de Dieu, l'autre s'y soumet, afin que par cette soumission la vierge Marie devînt l'avocate de la vierge Ève. De même que le genre humain avait été dévoué à la mort par une vierge, il a été sauvé par une autre vierge; et, par un juste équilibre, l'obéissance virginale a réparé ce qu'avait perdu la désobéissance virginale [1]. »

Il est impossible, à coup sûr, de méconnaître la grande place que saint Irénée assigne à la sainte Vierge dans le plan divin de la Rédemption; et je ne sache pas que de nos jours un théologien catholique se soit exprimé là-dessus avec plus d'énergie. L'évêque du IIe siècle voit, dans l'adhésion libre et volontaire de Marie aux décrets divins, l'origine et le commencement de notre salut; il lui attribue dans l'œuvre de notre réparation la même part qu'Ève avait eue à notre ruine; il reconnaît son pouvoir d'intercession en l'appelant l'avocate ou la patronne d'Ève [2]. Tout cela justifie à merveille le culte de vénération que l'Église catholique rend à la Mère de Dieu, et la confiance qu'elle place dans sa *toute-puissance suppliante*. On s'explique, en lisant cette page, la véhémence avec laquelle plusieurs écrivains protestants, tels que les centuriateurs de Mag-

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, 22; l. v, 19.

2. Grabe essaye en vain d'affaiblir le sens de ce mot *avocate* en le prenant pour synonyme de *consolatrice*, παράκλητος. Partout où cette expression est employée dans saint Irénée, elle signifie un patronage, une défense, une protection ou une intercession. (L. III, c. XVIII; l. IV, c. XXXIV; l. III, c. XXIII, etc.) Il s'agit donc bien réellement d'une intervention efficace de la sainte Vierge auprès de Dieu par la prière.

debourg, se sont élevés à ce sujet contre saint Irénée : ils ne voient pas qu'ils font le procès à l'Église primitive tout entière dont ce grand homme est un organe et un interprète fidèle. Le critique anglican dont je parlais la dernière fois, Grabe, ne croit pas pouvoir mieux s'en tirer qu'en recourant à un subterfuge assez plaisant : il admet bien que la sainte Vierge intercède auprès de Dieu pour tous les fidèles en général; mais il nie qu'elle puisse s'intéresser aux besoins de chacun en particulier : comme si elle n'avait pas, relativement à un seul, le pouvoir qu'elle exerce en faveur de tous. Ce qu'il y a de certain, c'est que le fragment dont je viens de vous donner lecture confirme à tous égards le sentiment des catholiques sur la dignité et la puissance de Marie. Aussi Bossuet, qui a si bien exposé dans ses Sermons la doctrine de l'Église sur ce point, n'a-t-il fait, pour ainsi dire, que commenter ces belles paroles de saint Irénée; et c'est avec raison qu'après avoir cité un témoignage si imposant par son antiquité, il s'écrie, en s'adressant aux protestants :

« Et nos frères qui nous ont quittés ne peuvent pas endurer notre dévotion pour Marie, ni que nous la croyions après Jésus-Christ la principale coopératrice de notre salut! Qu'ils détruisent donc ce rapport de tous les mystères divins; qu'ils nous disent pour quelle raison Dieu envoie son ange à Marie. Ne pouvait-il pas faire son ouvrage en elle sans en avoir son consentement? Ne paraît-il pas plus clair que le jour que ç'a été un conseil du Père qu'elle coopérât à notre salut et à l'incarnation de son Fils, par son obéissance et sa charité? Et si cette charité maternelle a tant opéré pour notre bonheur dans le mystère de l'incarnation, sera-t-elle devenue stérile et ne produira-t-elle plus rien en notre faveur? Si telle est la doctrine des anciens Pères, si telle est la foi des martyrs, que Marie soit l'avocate d'Ève, ne prendra-t-elle pas aussi la défense de la postérité d'Ève[1] ? »

1. Bossuet, *Sermon pour la fête de l'Annonciation*, t. XV, p. 238, 239, 240, etc.

Vous le voyez, Messieurs, les dogmes chrétiens s'enchaînent, chez saint Irénée, dans un ordre parfaitement logique. C'est ainsi qu'il suit dans l'Eucharistie le prolongement de l'incarnation du Verbe et du sacrifice de la croix. Ces deux mystères lui paraissent si intimement liés entre eux, qu'il se sert de l'un pour établir l'autre. Les gnostiques ne niaient pas la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie : ils célébraient la Cène comme les catholiques; et pourtant ils s'obstinaient à soutenir que le Sauveur n'avait pas pris une chair véritable, ou du moins que son corps n'était pas formé d'éléments terrestres. L'évêque de Lyon fait ressortir avec beaucoup de force cette inconséquence, en montrant qu'on ne saurait admettre la vérité du dogme eucharistique et rejeter la réalité de l'Incarnation :

« Comment le Seigneur, prenant en main du pain matériel, aurait-il pu dire : Ceci est mon corps? Comment aurait-il pu assurer que le calice contient son sang, s'il n'avait été réellement le Fils de Dieu? Et comment aurait-il pu s'appeler le Fils de l'Homme, s'il n'avait pas pris une naissance humaine?... Si le Seigneur ne nous a pas rachetés par son sang, il n'est pas vrai de dire que le calice de l'Eucharistie est la communication de son sang, ni le pain que nous rompons la communication de son corps. Car le sang suppose des veines, des chairs et tout ce qui fait partie de la substance humaine, par laquelle le Verbe de Dieu est véritablement devenu homme... Comment peuvent-ils soutenir que le pain offert en actions de grâces est le corps de leur Seigneur, et que le calice contient son sang, s'ils ne voient pas en lui le Fils de Celui qui a créé le monde, c'est-à-dire son Verbe[1]? »

Certes, si l'adversaire des gnostiques n'avait pas reconnu que l'Eucharistie contient réellement et substantiellement le corps et le sang de Jésus-Christ, son argu-

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. IV, 33; l. V, 2.

mentation n'eût été d'aucune valeur. Bien plus, dans le cas où il n'y aurait vu qu'une simple figure du Sauveur, il donnait gain de cause aux hérétiques qui auraient pu répliquer aussitôt : « Fort bien, de même que l'Eucharistie n'a pour vous que la valeur d'un symbole, l'Incarnation se réduit pour nous à une pure apparence : il n'y a pas plus de chair véritable d'un côté que de l'autre, et le parallélisme est complet. » Voilà ce que Valentin et Marcion auraient pu lui répondre à bon droit, s'il avait compris l'Eucharistie dans le sens des calvinistes. Donc, pour que saint Irénée ait pu songer raisonnablement à établir par l'Eucharistie la réalité du corps de Jésus-Christ, il faut, de toute nécessité, qu'il ait cru que l'Eucharistie contient réellement ce corps : sinon, son raisonnement aurait été ridicule. Il faudrait avoir perdu le sens pour vouloir conclure la réalité du corps de Jésus-Christ, de ce qu'il n'est pas réellement présent dans l'Eucharistie. L'évêque de Lyon se serait réfuté lui-même, tandis que sa démonstration est, au contraire, de la plus grande force. Vous admettez l'Eucharistie, dit-il aux gnostiques; or, le calice que nous bénissons est la communication du sang de Jésus-Christ, et le pain que nous rompons la communication de son corps; donc, vous êtes bien obligés de reconnaître que le Verbe s'est fait chair; autrement, vous ne pourriez recevoir ni son corps ni son sang, car il n'y a pas de sang là où l'on ne trouve ni veines, ni chairs, ni tout ce qui fait l'homme. Il serait difficile, à coup sûr, d'exprimer plus clairement le dogme de la présence réelle. Mais le disciple de saint Polycarpe ne s'en tient pas à ce premier genre de preuves : après avoir démontré par l'Eucharistie la vérité de l'Incarnation, il cherche à prouver par elle la résurrection des corps que niaient les gnostiques. Cette partie de son sujet l'amène derechef à faire la profession de foi la plus explicite sur la présence réelle et sur la transsubstantiation.

« Le Verbe de Dieu a déclaré que le calice qui provient

de la création contient son propre sang par lequel il pénètre le nôtre; et il nous a garanti que le pain, créature également, est son propre corps par lequel il fortifie le nôtre. Lors donc que la parole de Dieu est descendue sur le calice renfermant du vin mêlé d'eau et sur le pain, quand ces deux éléments sont devenus l'Eucharistie, corps du Christ, la substance de notre chair est raffermie et fortifiée par là. Comment donc peuvent-ils nier que la chair soit susceptible de prendre part au don de Dieu, qui est la vie de l'éternité, elle qui est nourrie du corps et du sang du Seigneur, et qui forme un de ses membres? Quand le bienheureux Paul dit dans l'Épître aux Éphésiens que nous sommes les membres du corps de Jésus-Christ, formés de sa chair et de ses os, il ne veut point parler d'un homme purement spirituel et invisible; car l'esprit n'a ni os ni chair. Il désigne par ces mots la véritable substance de l'homme, faite de chairs, de nerfs et d'os, pour laquelle le calice, qui est le sang du Christ, et le pain, qui est son corps, deviennent une nourriture. Et de même que le cep de vigne caché en terre fructifie dans son temps, que le grain de blé confié au sol se dissout, puis reparaît et se multiplie par l'Esprit de Dieu qui soutient toutes choses, et qu'enfin ces éléments, destinés à l'usage de l'homme dans les desseins de la sagesse divine, deviennent, par la vertu de la parole de Dieu, l'Eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ; ainsi nos corps nourris par l'Eucharistie sont placés dans le sein de la terre, où ils se décomposent, pour ressusciter dans leur temps et glorifier le Père par cette nouvelle vie qu'ils reçoivent du Fils[1]. »

Saint Jean Damascène, qui a écrit de si belles pages sur l'Eucharistie, citait avec raison ces remarquables paroles de saint Irénée pour appuyer le dogme catholique de la transsubstantiation[2]. Il suffit, en effet, de les lire avec quelque attention pour en comprendre le sens et la portée.

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. v, 2.
2. Saint Jean Damascène, *Parallela.*

L'évêque du IIe siècle veut démontrer contre les hérétiques de son temps la résurrection de la chair. Or, comment, dit-il, nos corps pourraient-ils ne pas ressusciter, eux qui sont pénétrés du sang de Jésus-Christ et nourris de sa chair? Par cette union étroite et intime avec l'Homme-Dieu dont ils sont devenus les membres, ils participent à ses destinées glorieuses. L'Eucharistie est pour eux le principe de leur incorruptibilité future. Vous l'entendez, Messieurs, saint Irénée ne dit nullement que nos corps soient nourris par une figure ou une simple vertu du corps de Jésus-Christ, comme le prétendent les sacramentaires et les calvinistes : il n'y a pas trace dans son langage de toutes ces imaginations; c'est le corps même du Sauveur, dit-il, c'est son sang qui pénètre, fortifie et nourrit nos corps. Il n'admet pas davantage que l'Eucharistie ne contienne les dons divins qu'au moment de la manducation, comme l'a rêvé Luther; non, répète-t-il à diverses reprises, l'Eucharistie devient le corps et le sang de Jésus-Christ dès que Dieu a été invoqué et que sa parole s'est fait entendre sur le pain et sur le vin [1]. Pour exprimer mieux encore le changement qui s'opère par les paroles de la consécration, il décrit les transformations successives que subissent le cep de vigne et l'épi de blé avant que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ; il rapproche de cet effet prodigieux de la puissance divine le miracle par lequel nos corps, décomposés dans le sein de la terre, redeviendront une chair vivante à la fin des temps. Ce rapprochement, à lui seul, montre déjà que saint Irénée reconnaît dans l'Eucharistie un changement véritable. Mais, de plus, nous pouvons répéter ici ce que nous disions tout

1. Littéralement : « Quand le pain et le vin ont reçu la parole de Dieu, l'invocation de Dieu. » — Quando panis percipit verbum Dei, invocationem Dei, ἐκκλησιν. — Ces locutions ne peuvent s'entendre que des paroles de la consécration et de la prière par laquelle le prêtre invoque, dans la liturgie, la puissance divine pour qu'elle daigne changer les éléments matériels au corps et au sang de Jésus-Christ. Saint Cyrille de Jérusalem s'est exprimé de la même manière dans ses *Catéchèses*, I et V.

à l'heure. Si l'évêque de Lyon avait parlé dans le sens des réformateurs du XVI[e] siècle, son raisonnement eût été absurde. De ce qu'il ne s'opère aucun changement dans l'Eucharistie, il aurait conclu à la conversion future de la substance terrestre en chair vivante, absolument comme si l'on voulait prouver l'existence d'un individu par le fait qu'il n'a jamais vécu. Une pareille argumentation serait indigne d'un homme qui pense. Donc, en cherchant à démontrer par ce qui se passe dans l'Eucharistie que Dieu pourra changer en chair vivante la poussière du tombeau, il faut nécessairement que saint Irénée ait admis une conversion réelle du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Il place une telle confiance dans cet argument, qu'il le reprend ailleurs pour le développer avec autant de force que de clarté :

« Comment peuvent-ils soutenir que la chair se corrompra sans espoir de retourner à la vie, elle qui est nourrie du corps et du sang de Notre-Seigneur? Qu'ils changent donc de sentiments ou qu'ils cessent d'offrir le sacrifice. Quant à nous, notre croyance est conforme à l'Eucharistie, comme l'Eucharistie fortifie notre croyance. Nous offrons à Dieu ses propres dons, en affirmant d'un côté l'union intime du Verbe avec la nature humaine, et, de l'autre, la résurrection de la chair qui sera réunie à l'esprit. Car de même que le pain qui vient de la terre, recevant l'invocation divine, cesse d'être un pain ordinaire pour devenir l'Eucharistie composée de deux éléments, l'un céleste, l'autre terrestre, ainsi nos corps, en recevant l'Eucharistie, ne sont plus corruptibles sans retour, mais ils ont l'espoir de ressusciter pour l'éternité [1]. »

D'ailleurs, Messieurs, s'il restait une ombre de doute sur le sentiment général de l'Église primitive touchant la présence réelle et la transsubstantiation, les gnostiques à leur tour se chargeraient de la dissiper. Saint Irénée rapporte un fait qui montre à quel point cette croyance

1. Saint Irénée, l. IV, 18. — Saint Jean Damascène, *Parallela*.

fondamentale était enracinée dans le cœur de ceux-là même que l'orgueil et les passions portaient à dévier de la vraie foi. Parmi les prestiges qu'employait Marc, disciple de Valentin, pour tromper les simples, il en est un qui ne laisse pas d'attirer l'attention. Afin de donner aux assistants une plus haute idée de son pouvoir, l'imposteur prenait un calice rempli de vin sur lequel il prononçait les paroles de la consécration qu'il développait à son gré ; puis, à un moment déterminé, grâce à quelque tour de main dont le secret échappait au public, le liquide se colorait, s'empourprait, de manière à ressembler à du sang. Aussitôt les spectateurs de crier au miracle en demandant à goûter de ce sang céleste[1]. Eh bien, que prouve cette parodie de l'Eucharistie? Elle prouve, sans contredit, que l'Église chrétienne croyait au IIe siècle à la présence réelle, à la conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Les gnostiques, eux aussi, partageaient cette croyance, ou du moins se voyaient obligés de la respecter : seulement, pour frapper l'imagination des assistants et les gagner à sa cause, Marc s'attribuait un pouvoir supérieur à celui des prêtres, en affectant de donner au breuvage eucharistique les apparences mêmes du sang. Toujours est-il que ces artifices imaginés par l'hérésie rendent un nouveau témoignage au sentiment de l'Église primitive concernant le mystère le plus auguste de la religion chrétienne.

Je ne m'étendrai pas longuement sur le sacrifice de la Messe au sujet duquel saint Irénée s'exprime avec une fermeté de langage qui ne laisse subsister aucune équivoque : malgré ses préjugés anglicans, Grabe lui-même n'a pu s'empêcher d'en convenir[2]. Marcion rejetait les sacrifices de l'ancienne loi, comme ayant été institués par le Dieu des Juifs qu'il tenait pour un Être inférieur au Dieu souverain; il insistait sur le fait de leur abrogation par l'auteur de la loi évangélique, pour leur refuser toute

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. XIII.
2. Édit. de saint Irénée, *ad lib.* IV, c. XVII et XVIII.

espèce de valeur. L'évêque de Lyon lui accorde que ces sacrifices, pris en eux-mêmes, n'avaient aucune efficacité : en fournissant aux Juifs l'occasion de témoigner à Dieu leur foi, leur soumission et leur gratitude par des actes extérieurs et publics, ils avaient encore pour but de figurer l'oblation unique qui devait les remplacer un jour dans le Nouveau Testament. Cette oblation nouvelle, c'est le sacrifice eucharistique que l'Église offre à Dieu chaque jour sur tous les points du globe.

« Notre-Seigneur, voulant enseigner à ses disciples que le moyen de montrer de la reconnaissance envers Dieu et de se le rendre favorable, c'est de lui offrir les prémices des créatures, bien que Dieu cependant n'ait nul besoin de ces offrandes, prit le pain, qui est un fruit de la terre, et rendit grâces en disant : Ceci est mon corps. Il fit de même pour le vin, qui provient également de la terre, et qu'il déclara son sang. Voilà l'oblation du Nouveau Testament que l'Église a reçue des Apôtres et qu'elle réitère dans le monde entier, en offrant à Dieu les prémices de ses propres dons. C'est ce sacrifice nouveau qu'a prédit le prophète Malachie, quand il s'écriait : « Mon amour n'est pas en vous, dit le Seigneur tout-puissant, et je ne recevrai plus de sacrifices de votre main; car depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher mon nom est grand parmi les nations, et l'on m'offre en tout lieu un sacrifice pur. » Par là le prophète voulait dire évidemment que le nouveau sacrifice commencerait à l'époque où le peuple juif cesserait d'offrir les anciens... Ainsi l'oblation que le Seigneur a ordonné à l'Église de répéter dans le monde entier est un sacrifice pur aux yeux de Dieu... Cette offrande des prémices de la terre, nous devons la faire avec une foi sincère, une ferme confiance et une ardente charité. Seule, l'Église offre au Créateur ce sacrifice pur; les Juifs ne sauraient le faire : leurs mains sont pleines de sang, et ils n'ont pas reçu le Verbe *qui est offert à Dieu*[1]. »

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. IV, 17, 18.

L'Eucharistie est donc le véritable sacrifice du Nouveau Testament, que l'Église réitère sans cesse dans le monde entier, sur l'ordre qu'elle a reçu du Sauveur et des apôtres : sacrifice bien supérieur à ceux de l'ancienne loi, puisqu'on y offre le pain et le vin changés au corps et au sang du Seigneur, et, par suite, le Verbe de Dieu. Je conçois que l'éditeur anglican des œuvres de saint Irénée se soit rendu à l'évidence de ce témoignage, car il n'y a pas moyen de l'éluder. Si de l'Eucharistie nous passons au sacrement de Pénitence, saint Irénée continue à nous fournir des renseignements précieux sur la foi et la pratique de l'Église primitive. Il rapporte que « des femmes séduites par les gnostiques, qui abusaient d'elles en secret sous prétexte de les instruire, s'étant converties ensuite, retournaient vers l'Église de Dieu, *confessant* cette faute avec le reste de leurs égarements[1]. » Il s'agit ici, remarquez-le bien, de fautes commises secrètement : ce qui prouve que les fidèles, au IIe siècle, confessaient celles-ci non moins que les péchés publics. Et pourquoi ces malheureuses femmes dont parle l'évêque de Lyon seraient-elles venues révéler des désordres connus de leurs seuls complices qui les cachaient avec soin ? Certainement, si elles avaient cru comme les protestants qu'il suffit d'avouer ses fautes à Dieu pour en obtenir le pardon, le souci de leur réputation, la honte, l'instinct de la pudeur si puissant sur leur sexe les eussent éloignées d'une démarche à laquelle rien ne les obligeait. Donc, pour avoir triomphé de cette répugnance naturelle et s'être soumises à une pratique si humiliante, il faut qu'elles aient regardé l'aveu des fautes, sans excepter les plus cachées, comme une condition nécessaire au pécheur qui veut trouver grâce auprès de Dieu. Saint Irénée revient sur le même point dans deux autres endroits parallèles à celui-ci. Là il raconte que les femmes séduites par l'imposteur Marc retournaient vers l'Église de Dieu confesser la faute

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, 6. Ἐξωμολογήσαντο. La confession s'appelait en grec l'exomologèse.

où elles étaient tombées et les sentiments déshonnêtes qui les y avait conduites; il cite en particulier l'épouse d'un diacre de l'Asie, laquelle, après avoir scandalisé les frères par ses relations criminelles avec le disciple de Valentin, fit la confession de ses désordres qu'elle déplorait amèrement, et passa le reste de ses jours dans les exercices de la pénitence[1]. Enfin, rappelant ce qui s'était vu dans la Gaule même, il montre à quel point la nécessité de la confession était reconnue par l'Église primitive.

« C'est avec de telles paroles, et à l'aide de pareilles manœuvres qu'ils ont trompé tant de femmes dans les contrées que traverse le Rhône. Quelques-unes d'entre elles, dont la conscience avait fini par être cautérisée, se sont décidées néanmoins à faire leur confession en public; d'autres, retenues par la honte et désespérant de recouvrer la vie divine, se sont renfermées dans le silence; plusieurs enfin ont fait une défection complète, ou, comme dit le proverbe, nagent entre deux eaux. Voilà les fruits de cette semence de sagesse que les gnostiques leur avaient communiquée[2]. »

Je le répète, Messieurs, si les personnes dont saint Irénée fait mention n'avaient pas été convaincues que Dieu et l'Église exigent la confession sacramentelle pour la rémission des péchés, elles n'auraient pas eu besoin de se séparer de la communion des fidèles ni de désespérer de leur pardon. D'après le système protestant, il leur restait un moyen bien simple et bien facile de réparer leurs fautes, c'est de se confesser à Dieu dans le silence de leur âme. Mais non, la nécessité de la confession individuelle et extérieure était si clairement démontrée pour tous les chrétiens au IIe siècle, que ceux qui ne voulaient pas s'y soumettre par fausse honte préféraient abandonner la foi ou flottaient dans cet état d'indécision qui remet à l'avenir les obligations du présent. Quant à l'expédient si commode imaginé par la

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. I, c. XIII.
2. *Ibid.*, l. I, c. XIII.

Réforme, nul n'y songeait alors : on se confessait ou bien l'on se jetait dans le désespoir et l'on renonçait tout à fait au christianisme. Voilà ce que démontre avec évidence ce passage du Traité contre les hérésies. Et qu'on ne dise pas que l'évêque de Lyon parle uniquement de la confession publique. D'abord, les protestants n'admettent pas plus ce genre d'exomologèse que la confession particulière, de sorte que le texte de saint Irénée les condamne également, dans quelque sens qu'on veuille l'entendre. Mais, s'il est vrai que le disciple de saint Polycarpe, parlant d'un grand scandale, rappelle la pratique de l'Église primitive relativement à cette catégorie de fautes, il n'est pas moins juste de conclure que la confession publique supposait la confession secrète, bien loin de l'exclure. Celle-ci devait nécessairement précéder, afin que les ministres de l'Église fussent à même de juger ce qui devait faire la matière de celle-là; car il ne saurait venir en idée à personne de vouloir soutenir que l'aveu fait devant l'assemblée des fidèles dût s'étendre indistinctement à toute espèce de péchés : c'est aux prêtres gardiens de la discipline qu'il appartenait de déterminer pour chaque pécheur les limites de cette humiliation publique. En tout cas, nous sommes autorisés à déduire des paroles de saint Irénée que les chrétiens du IIe siècle reconnaissaient la nécessité de la confession extérieure et individuelle, soit publique, soit privée; et c'est tout ce que nous voulons tirer du texte en question. Les pécheurs sincèrement repentants avaient recours, alors comme aujourd'hui, à ce ministère de réconciliation que Jésus-Christ instituait dans l'Église, lorsqu'il disait à ses apôtres : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez [1]. »

Je disais tout à l'heure que saint Irénée voit dans le péché originel la source première de tous les maux auxquels l'in-

1. Saint Jean, XX, 23.

carnation du Verbe avait pour but de remédier; mais, tout en appréciant la gravité de ce fait primitif, il est bien éloigné d'en vouloir exagérer les conséquences. S'il fallait écouter Luther et ses adhérents, l'homme aurait été dépouillé de son libre arbitre, de telle sorte que, « dans les choses spirituelles et divines, il n'a pas plus de force qu'une statue inanimée, un tronc d'arbre ou un bloc de pierre [1]. » Conséquent à son principe, le chef de la Réforme exclut toute coopération humaine dans l'affaire du salut. Permettez-moi, Messieurs, de placer en regard de ces déclamations insensées le sentiment de l'évêque du IIe siècle sur la liberté de l'homme et sur la part qui lui revient dans le bien qu'il opère pour la vie éternelle. Il serait impossible d'opposer l'une à l'autre deux propositions qui se contredisent d'une manière plus formelle et plus évidente.

« Dieu a créé l'homme libre dès le commencement; il l'a laissé maître de son âme, en lui donnant le pouvoir d'accomplir la loi volontairement, sans user d'aucune contrainte à son égard. Car Dieu ne fait point violence à l'homme, mais il lui inspire sans cesse de bonnes pensées... Dieu nous a donné le pouvoir de faire le bien, comme dit l'Apôtre : ceux donc qui l'opèrent en recevront la gloire et la récompense, parce qu'ils l'auront fait, *pouvant ne pas le faire*, tandis que les autres subiront le juste jugement de Dieu, parce qu'ils n'auront pas fait le bien, *pouvant le faire*... Tous ces passages démontrent que l'homme est le maître de sa volonté, que Dieu l'incline à la soumission et cherche à le détourner de l'incrédulité, mais sans lui faire aucune violence... Si donc il n'était pas en notre pouvoir de faire ou de ne point faire ces choses, comment l'Apôtre, et avant lui le Seigneur, auraient-ils pu nous donner le conseil d'observer ceci et d'éviter cela? Mais parce que l'homme, dès le moment de sa création, a été doué du libre arbitre, à la res-

1. Luther, *in Genes.*, c. XIX.

semblance de Dieu qui est souverainement libre, c'est pour cette raison qu'on l'a toujours exhorté à faire le bien, qui consiste dans l'obéissance à la volonté divine. Et ce n'est pas seulement dans les œuvres, mais encore dans la foi, que le Seigneur a conservé le libre arbitre de l'homme, selon qu'il disait lui-même : « Qu'il vous soit fait selon votre foi, » montrant par là que l'homme est le maître de sa foi, parce qu'il est le maître de sa pensée [1]. »

En lisant ce chapitre, qui est le 37e du IVe livre, on le dirait écrit dans le but de défendre contre Luther la doctrine du libre arbitre, si l'on ne savait que, sur bien des points, les protestants se sont bornés à renouveler les erreurs des gnostiques. Ce n'est pas que saint Irénée, en insistant avec tant de force sur la libre coopération de l'homme dans l'affaire de son salut, perde de vue la nécessité de la grâce divine. Et d'abord, « l'homme, dit-il, né dans le péché, a besoin du bain de la régénération [2]. » Puis, après avoir cité les paroles de l'apôtre qui place dans la grâce de Jésus-Christ le principe de notre délivrance, il ajoute : « Cela signifie que nous n'aurions pu être sauvés de nous-mêmes et sans le secours de Dieu [3]. » Enfin, pour exprimer par des images sensibles le caractère et la nécessité de ce secours divin, il décrit l'action de l'Esprit-Saint sur l'âme humaine dans une série de comparaisons fort gracieuses empruntées à l'ordre naturel :

« De même que le froment sec ne peut, sans être humecté, se changer en pâte et former un seul pain, ainsi nous ne saurions tous ensemble devenir un en Jésus-Christ, sans l'eau qui vient du ciel. Et de même que la terre, stérile par elle-même, ne pourrait rien produire sans les humeurs qui la rendent féconde, ainsi nous-mêmes, sans la pluie d'en haut que Dieu veut bien répandre sur notre âme,

1. Saint Irénée, l. IV, c. XXXVII.
2. *Ibid.*, l. V, c. XV. « In transgressione factus homo indigebat lavacro regenerationis. »
3. *Ibid.*, l. III, c. XX.

nous serions demeurés comme un bois desséché, incapable de porter les fruits de la vie éternelle..... C'est pourquoi la rosée divine nous est nécessaire, afin que nous ne devenions point stériles et arides [1]. »

En résumé, l'évêque de Lyon enseigne aussi clairement la nécessité de la grâce que la réalité du libre arbitre. Sans la grâce, dit-il, nos œuvres resteraient infructueuses pour la vie éternelle; sans le libre arbitre, il n'y aurait plus pour nous ni mérite ni démérite. Saint Irénée est bien éloigné de cette doctrine monstrueuse que Calvin s'est efforcé d'introduire dans les écoles de la Réforme, et d'après laquelle Dieu aurait prédestiné les hommes soit au salut, soit à la damnation, sans avoir aucun égard à leurs œuvres bonnes ou mauvaises. Il combat vivement cette erreur que les gnostiques ont transmise à l'hérésiarque de Noyon, en montrant que Dieu prépare à chacun un séjour proportionné à son mérite, et que l'homme se fait à lui-même son éternité heureuse ou malheureuse :

« Ceux qui se sont détournés de la lumière du Père et qui ont transgressé la loi de la liberté n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes de leur malheur : ils étaient libres et maîtres de leurs actes. Dieu, dans sa prescience infinie, a destiné aux uns et aux autres des demeures en rapport avec leur vie : à ceux qui aiment et qui recherchent la lumière incorruptible, il donne avec bonté cette lumière qu'ils désirent; quant à ceux qui la méprisent, s'en détournent et la fuient par un aveuglement volontaire, il leur a réservé des ténèbres conformes aux adversaires de la lumière : leur désobéissance trouvera son juste châtiment. Obéir à Dieu, c'est se préparer une éternité de repos : au contraire, quiconque ne veut pas de ce repos éternel et méprise la lumière habitera un séjour proportionné à cette répugnance. Comme auprès de Dieu tout est richesse et bonheur, en s'éloignant volontairement de lui, ces hommes

1. Saint Irénée, l. III, c. XVII.

se privent eux-mêmes de tout bien et se livrent au juste jugement de Dieu. N'est-il pas juste, en effet, que ceux qui ont fui le repos, qui ont fui la lumière, aient en partage le séjour de la peine et des ténèbres? Dans cette vie où nous sommes, ne dit-on pas que ceux qui fuient la lumière se condamnent aux ténèbres, sans qu'ils puissent accuser la lumière d'une perte dont ils sont la cause unique? Ainsi en est-il de la lumière éternelle de Dieu, qui contient en elle tout bonheur : ceux qui, pour l'avoir fuie, habiteront d'éternelles ténèbres, ne pourront s'en prendre qu'à eux-mêmes d'une privation qui sera le fait de leur volonté [1]. »

Donc, suivant saint Irénée, Dieu prédestine les hommes à la lumière ou aux ténèbres éternelles, en prévision de leur mérite ou de leur démérite : nul n'est exclu du salut que par sa propre faute, chacun se fait l'artisan libre et volontaire de son bonheur ou de son malheur futur. Cette réfutation anticipée de Calvin nous conduit à la doctrine des fins dernières de l'homme, telle qu'elle est exposée dans le Traité contre les hérésies. Ici, sans doute, nous ne saurions affirmer que le jugement de l'évêque de Lyon, d'ordinaire si droit et si sûr, ne lui ait pas fait défaut sur un point. Il serait surprenant, Messieurs, qu'on ne pût rencontrer aucune tache dans un ouvrage qui embrasse tant de matières et qui a été composé à une époque où les controverses des siècles suivants n'avaient pas encore amené l'Église à rendre toute équivoque impossible par des définitions nettes et précises. Comme nous venons de le voir, le disciple de saint Polycarpe admet sans la moindre hésitation l'éternité des récompenses et des peines; mais, voulant déterminer de plus près et décrire dans leurs détails les événements qui marqueront la fin des temps, il se laisse aller à quelques interprétations arbitraires ou erronées. On voit bien qu'il ne se dissimule pas l'incertitude ou le péril de

1. Saint Irénée, l. IV, c. XXXIX.

ces conjectures sur un ordre de choses qu'il a plu à Dieu de renfermer dans une obscurité pleine de mystères. C'est ainsi qu'en expliquant un passage de l'Apocalypse, il dit fort sagement : « Quant à nous, nous ne hasarderons rien à cet égard, et nous croyons qu'il est plus prudent de ne pas se prononcer avec assurance [1]. » Toutefois il est vrai de dire que saint Irénée est sorti quelque peu de cette réserve qu'il louait lui-même; et cette légère infidélité à ses propres principes est due à son zèle contre les gnostiques, joint à une déférence peut-être excessive pour l'autorité de Papias. Les adversaires qu'il avait si bien réfutés dans le cours de son ouvrage prétendaient que leur âme serait, immédiatement après la mort, transportée dans le Plérôme, sans qu'elle dût jamais rejoindre le corps. Pour appuyer avec plus de force sur la résurrection de la chair, saint Irénée, emporté par le feu de l'argumentation, adopta l'opinion des Millénaires. Non-seulement il soutint, et avec raison, que les justes verront Dieu dans leur chair glorifiée, mais encore il ajouta que les élus, après leur résurrection, règneront sur la terre avec le Christ pendant un certain temps. Ce règne terrestre, dont il ne fixe pas la durée, devait leur servir de prélude et de préparation à la béatitude céleste. Afin de ruiner plus complétement les prétentions des gnostiques, il affirma que les âmes des justes ne jouissent pas de la vision béatifique avant la résurrection; mais, de même que l'âme du Sauveur passa trois jours dans les limbes avant de remonter vers son Père, ainsi, disait-il, les âmes des bienheureux doivent-elles demeurer jusqu'à la fin du monde dans un lieu spécial que Dieu leur a préparé, pour s'essayer en quelque sorte et s'accoutumer par degrés à la béatitude céleste qui deviendra leur partage après la résurrection. Assurément, Messieurs, c'est là une erreur; car, suivant la doctrine de l'Église, les saints jouissent, dans le ciel, de la vision béa-

1. Saint Irénée, l. v, 30.

tifique dès l'instant de leur mort sans le moindre retard ; et l'hypothèse d'un règne terrestre du Christ et des saints après le jugement dernier, bien que défendue également par saint Justin, a été combattue par la grande majorité des Pères de l'Église et réprouvée plus tard par le sentiment unanime des chrétiens. En vain l'évêque de Lyon cherche-t-il à s'appuyer sur l'autorité de Papias et sur quelques textes des prophètes. Personne n'ignore que les anciens prophètes et l'auteur de l'Apocalypse se plaisent à exprimer, sous des images sensibles, les réalités de l'ordre spirituel ; et le témoignage de Papias, quelque respectable qu'il soit, n'est pas suffisant pour contre-balancer les preuves contraires. Saint Irénée n'a donc fait que suivre, sur ce point, une tradition particulière ; aussi a-t-il soin d'avertir que là-dessus tous les chrétiens réputés orthodoxes sont loin de partager son sentiment [1]. Déjà saint Justin avait eu la franchise d'avouer que, sous ce rapport, « beaucoup de chrétiens pieux et bien pensants » rejetaient son opinion [2]. Ce n'est pas ainsi que s'expriment ces deux illustres écrivains de l'Église primitive, lorsqu'ils veulent parler de la vraie Tradition universelle et apostolique. Voilà pourquoi, tout en regrettant cette erreur sur un point de doctrine que l'Église n'avait pas encore mis à l'abri de toute interprétation douteuse par une définition solennelle, nous n'y voyons rien qui puisse affaiblir sérieusement l'autorité de saint Irénée comme témoin et interprète de la foi de son temps.

Il nous reste, Messieurs, à examiner le ton et la forme de cette mémorable controverse avec les hérésies des deux premiers siècles. Nous avons admiré plus d'une fois la vigueur et la fermeté avec lesquelles l'adversaire des gnostiques réfute leurs erreurs. Certes, il ne leur ménage ni blâme ni reproche : il flétrit avec indignation l'orgueil qui les porte à s'élever au-dessus de leurs semblables et à mépriser les jugements de l'Église ; il dévoile et met à nu les

1. Saint Irénée, l. v, xxxi.
2. Saint Justin, *Dial. avec Tryphon.*

artifices qui leur servent à surprendre la foi des simples par un vain étalage de science ou par des promesses fallacieuses; il ne craint même pas de signaler dans leur conduite une preuve sensible de la fausseté de leurs principes. Ce n'est pas dans saint Irénée qu'il faut chercher un exemple de ces compromis funestes ou de ces transactions coupables qui, sous prétexte de vouloir gagner l'erreur, sacrifient une partie de la vérité. Il attaque avec force et poursuit sans relâche tout ce qui lui paraît contraire à l'enseignement de la foi. Et pourtant, cet esprit si ardent à combattre le schisme ou l'hérésie est plein de mesure et de convenance. Éloigné de toute sévérité intempestive ou exagérée, il évite avec soin tout ce qui est de nature à semer la division dans les esprits et à troubler la paix : son zèle pour l'orthodoxie ne l'entraîne pas au delà des bornes d'une juste modération dans des questions qui ne mettent pas la foi en péril. C'est ainsi que nous l'avons vu intervenir, avec l'autorité d'une médiation pacifique, dans les discussions irritantes du pape saint Victor avec les évêques de l'Asie Mineure touchant la célébration de la Pâque. Cette charité vraie et sincère, il la porte également dans sa polémique avec les sectes dissidentes. Le ton qu'il prend est celui d'un homme qui cherche avant tout à ramener dans le droit chemin ceux qu'il se voit obligé de combattre. Saint Irénée se compare lui-même au médecin courageux qui tranche dans le vif pour couper les chairs inutiles ou nuisibles à la guérison de la plaie, S'il découvre les erreurs et les vices de ses adversaires, c'est dans le seul but d'en préserver les uns et d'en retirer les autres. Parfois, au milieu de son argumentation, il s'interrompt; il demande à la grâce divine d'achever par une influence supérieure ce que n'ont pu opérer ses raisonnements, et alors tombe de ses lèvres une de ces prières qui partent du cœur et qui brisent les résistances de l'orgueil :

« Et moi aussi, je vous invoque, Seigneur, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob et d'Israël, qui êtes le

Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu qui, dans votre infinie miséricorde, nous avez accordé le don de vous connaître. C'est vous qui avez créé le ciel et la terre, vous qui dominez sur toutes choses, qui êtes le seul et véritable Dieu, au-dessus duquel il n'y a point d'autre Dieu. Faites, par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que le Saint-Esprit règne aussi dans nos cœurs; faites que tous ceux qui me liront vous reconnaissent pour le seul vrai Dieu, et qu'invinciblement attachés à votre culte, ils renoncent à toute hérésie et à toute fausse doctrine qui pourrait les éloigner de vous [1] ! »

Voilà, Messieurs, l'accent de l'apôtre qui vient traverser par intervalle les sévérités de la controverse. C'est à ce cri de la charité chrétienne qu'on reconnaît la belle âme du saint évêque. Irénée s'efforce de tempérer, par la douceur et la mansuétude, la vivacité des coups qu'il porte à des frères égarés; et le ton calme, mesuré, de sa polémique ajoute sans contredit à la beauté de son œuvre. Il est à regretter que la perte presque complète du texte original ne nous permette plus guère d'apprécier le mérite littéraire du Traité contre les hérésies; mais, autant qu'on peut en juger par les fragments grecs qui nous restent, et d'après une traduction latine moins élégante que fidèle, le style de l'auteur se recommande par une simplicité qui n'est pas dépourvue de charme. Vous y chercheriez vainement une trace d'enflure ou d'affectation : tout entier aux pensées qu'il veut exprimer, l'évêque de Lyon songe moins à les relever par l'agrément de la forme qu'à leur prêter un vêtement convenable. On souhaiterait qu'il eût varié davantage ces comparaisons dont il sait faire un emploi si heureux dans les rares endroits où l'éclat des images vient s'ajouter à la justesse de l'idée. Cette sobriété de couleurs étonne d'autant plus qu'elle contraste avec l'abondance asiatique qui distingue les écrivains du pays d'où sortait le disciple de saint Polycarpe. Chose singulière, cet homme de l'Orient,

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. III, c. VI. — *Ibid.*, l. III, 24; l. IV, 41.

conduit par la Providence au milieu de la Gaule du IIe siècle, a toutes les qualités de l'esprit occidental, et, si je ne craignais le paradoxe, j'ajouterais de l'esprit français : la clarté et la précision. En effet, s'il règne quelque obscurité dans certaines parties de son ouvrage, elle est due à l'étrangeté même des doctrines qu'il réfute, et non à un défaut de méthode dans l'exposition toujours nette et bien suivie. De même, les mots techniques et les locutions inusitées qui altèrent chez lui la pureté de la langue grecque sont empruntés au vocabulaire des gnostiques qu'il est obligé de reproduire pour faire connaître leurs théories. Saint Irénée excelle dans l'analyse et dans la discussion des doctrines : c'est le mérite particulier de son livre, plus remarquable comme traité de controverse que comme œuvre de style ou d'éloquence. Chez lui, l'écrivain ou l'orateur s'efface trop souvent derrière l'érudit et le théologien. Son raisonnement s'enchaîne dans un ordre rigoureux, se développe avec beaucoup d'ampleur; mais on y désirerait en général plus de chaleur et de vivacité. Tout occupé à faire valoir les preuves qu'il tire des principes et des faits, l'évêque de Lyon s'abandonne rarement à ces mouvements de l'âme qui éclatent chez Tertullien comme l'explosion d'un sentiment longtemps contenu; il n'a pas cette logique passionnée, cette verve brûlante qui fait tourner la controverse au pamphlet dans le polémiste africain. Plus calme et plus maître de lui-même, il supplée à la véhémence oratoire par une analyse pénétrante des erreurs qu'il combat, par une critique fine et déliée qui les suit dans le détail autant qu'elle les saisit de haut et dans l'ensemble. Bref, le Traité contre les hérésies est, avant tout, une œuvre de science et d'érudition : c'est à ce point de vue que nous avons dû l'envisager de préférence, nous attachant au fond, qui est d'une richesse extrême, plutôt qu'à la forme qui n'a qu'une moindre importance. Car la première condition pour apprécier sainement les ouvrages de l'esprit, c'est de ne pas surfaire leur mérite et de savoir le chercher là où

il se trouve en réalité. Les cinq livres du grand docteur de Lyon contre le gnosticisme resteront comme le plus beau monument de la controverse catholique pendant les deux premiers siècles : c'est un titre que nul autre écrit ne pourra leur disputer.

Arrivé au terme de nos études, je crois devoir jeter un coup d'œil rétrospectif sur l'espace que nous avons parcouru jusqu'ici. Nous nous étions proposé, au commencement de cette année, d'étudier l'histoire de l'éloquence chrétienne dans la Gaule pendant les deux premiers siècles, en nous attachant particulièrement aux écrits de saint Irénée. A cet effet, nous avons dû tout d'abord envisager la situation religieuse et morale de ce pays avant l'ère chrétienne. Là, nous rencontrions dès le premier pas cet ensemble de croyances qui, sous le nom de druidisme, avaient prévalu dans une partie de l'Occident. Après avoir examiné de près ce système théologique que le christianisme allait combattre et remplacer, nous avons cherché à résoudre la question si difficile et si controversée des premiers apôtres de la Gaule. En parcourant l'un après l'autre les groupes de missionnaires qui ont porté la lumière de l'Évangile au milieu de nos ancêtres, nous nous sommes arrêté devant cet évêque de Paris au nom duquel la tradition rattache une série d'œuvres remarquables entre toutes, saint Denis l'Aréopagite. Quel que soit son caractère d'authenticité, ce monument mystérieux, qui apparaît au seuil du premier âge chrétien, méritait à tous égards de fixer notre attention. Au sortir des écrits de saint Denis l'Aréopagite, nous avons trouvé sur notre chemin une pièce d'éloquence qui nous plaçait au cœur des persécutions dont la Gaule était devenue le théâtre, la Lettre des églises de Vienne et de Lyon à celles de l'Asie Mineure. Écrite par saint Irénée, suivant toute probabilité, cette description des scènes du martyre, qui exhale le plus pur parfum de l'antiquité chrétienne, nous introduisait tout naturellement au milieu des œuvres de l'évêque de Lyon. Son Traité

contre les hérésies a été l'objet principal de nos études pendant cette année. Saint Irénée occupe dans la controverse la même place que saint Justin dans l'apologie. Il marche à la tête des écrivains catholiques qui ont combattu les sectes dissidentes par les armes de la foi et de la raison. Bien que spécialement dirigée contre ce protestantisme primitif qui s'agitait autour de l'Église naissante, sa réfutation des gnostiques a une portée plus haute et plus générale : par les principes qu'elle pose et qu'elle développe, elle atteint le fondement même du schisme ou de l'hérésie. C'est la démonstration catholique dessinée dans les grandes lignes où elle s'est renfermée depuis dix-huit cents années. Voilà pourquoi, après avoir examiné les doctrines du gnosticisme, ses sources et ses antécédents historiques, nous n'avons pas craint d'en rapprocher les théories sorties de la révolution religieuse du XVIe siècle. Les arguments de saint Irénée frappent les erreurs de l'avenir dans celles du présent. Témoin autorisé de la foi de son époque, l'évêque du IIe siècle nous montre par ses écrits la méthode qu'employait l'Église primitive en face des novateurs, opposant à leurs variations et à leurs contradictions l'unité et l'immutabilité de son enseignement. Là est l'importance de cette œuvre capitale qui sape par la base les hérésies de tous les temps et de tous les lieux. Le disciple des Polycarpe et des Papias est, par excellence, l'homme de la tradition : c'est en invoquant son témoignage comme critérium de la vérité révélée qu'il a frayé la voie aux controversistes postérieurs. Aussi, depuis le *Traité des prescriptions* de Tertullien jusqu'à l'*Histoire des variations* de Bossuet et au delà, le *Traité contre les hérésies* de saint Irénée est-il resté le modèle de ce genre d'écrits consacrés à la défense de la foi traditionnelle contre les nouveautés de l'esprit de secte. C'est une gloire pour la Gaule chrétienne d'avoir vu s'élever au milieu d'elle cet antique monument de science et d'érudition qui figure parmi les meilleures productions de l'éloquence sacrée.

Je m'éloigne à regret de cette grande figure où resplendissent d'un même éclat le génie, la sainteté et le martyre; mais, dans cette galerie d'écrivains illustres que nous passons en revue, d'autres noms nous appellent. En face des rivages de la Gaule, vers lesquels saint Hilaire et les luttes de l'arianisme nous obligeront à retourner un jour, s'élève un pays qui avait reçu de bonne heure la semence de la foi. Sur ce sol où Carthage avait disputé à Rome la souveraineté du monde, saint Justin et saint Irénée, l'apologie et la controverse, vont se rencontrer dans un homme qui devra les porter à une hauteur inconnue avant lui. Défenseur intrépide de la religion, polémiste ardent, moraliste profond et sévère, le premier écrivain latin de l'Église a manié tous les genres avec une égale souplesse; mais on peut dire de lui comme de Bossuet que, par-dessus tout et avant tout, il a été éloquent. L'éloquence forme le trait caractéristique de son génie. C'est vous dire assez, Messieurs, que ses œuvres sont de nature à nous offrir un attrait tout particulier. Trop heureux si la modération de l'esprit avait égalé en lui la vigueur du talent, et si la fougue de son caractère avait su plier jusqu'à la fin sous une règle dont il démontrait avec tant de force la nécessité! Quoi qu'il en soit, les écrits de Tertullien, car c'est de lui que je veux parler, ont pour moi un charme dont je ne puis me défendre; et j'ose, dès à présent, appeler sur la suite de nos études cette attention sympathique que vous n'avez cessé de me prêter pendant le cours de l'année.

FIN

TABLE ANALYTIQUE

PREMIÈRE LEÇON

DEUXIÈME LEÇON

TROISIÈME LEÇON

QUATRIÈME LEÇON

CINQUIÈME LEÇON

SIXIÈME LEÇON

SEPTIÈME LEÇON

HUITIÈME LEÇON

NEUVIÈME LEÇON

DIXIÈME LEÇON

ONZIÈME LEÇON

DOUZIÈME LEÇON

TREIZIÈME LEÇON

QUATORZIÈME LEÇON

QUINZIÈME LEÇON

SEIZIÈME LEÇON

DIX-SEPTIÈME LEÇON

DIX-HUITIÈME LEÇON

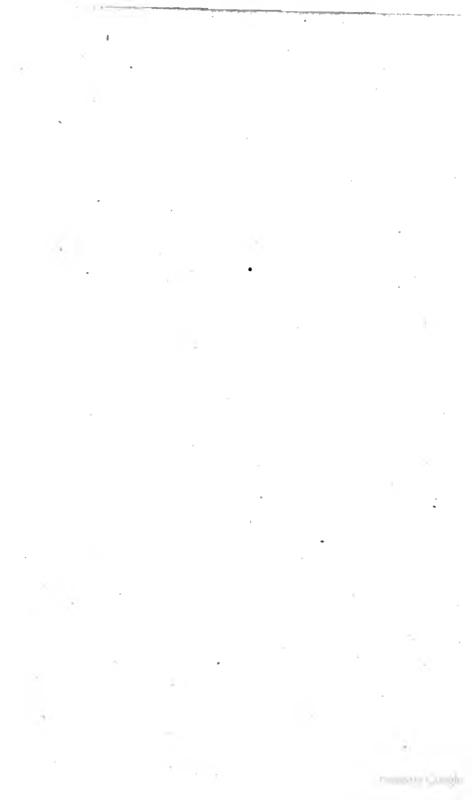
DIX-NEUVIÈME LEÇON

VINGTIÈME LEÇON

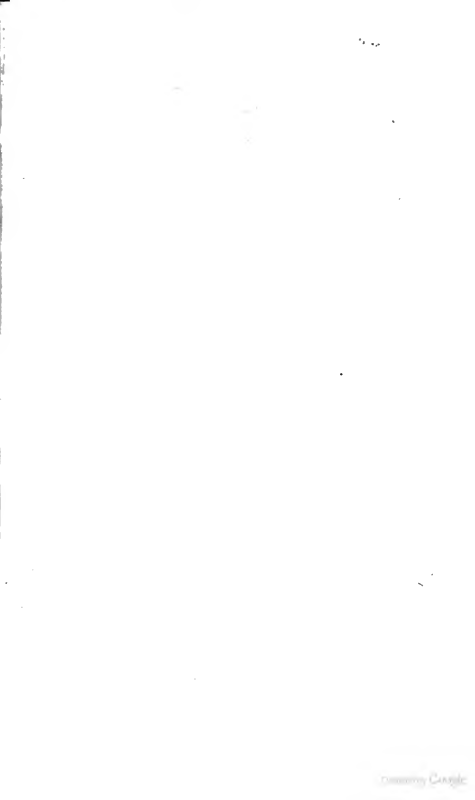
VINGT ET UNIÈME LEÇON

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE

PARIS. — IMPRIMERIE DE J. CLAYE, RUE SAINT-BENOIT, 7



PARIS.— IMPRIMERIE DE J. CLAYE, RUE SAINT-BENOIT, 7.






SAVELLI &
Via Maggio 4

